ڈی ایل نمبر ۵۳۳۰

عدد ۳

ماہنامہ

ترجمان القرآن

سید ابوالاعلیٰ مودودی

دفتر رسالہ ترجمان القرآن

۵۔ اے ذیلدار پارک اچھرہ لاہور (پاکستان)

سالانہ چندہ ۶ روپے

قیمت فی پرچہ ۶۲ پیسے

نشری تقریریں

از

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی

یہ مولانا مودودی کی اُن غیر مطبوعہ تقاریر کا مجموعہ ہے جو انہوں نے تقسیم سے قبل اور بعد آل انڈیا ریڈیو اور ریڈیو پاکستان لاہور سے نشر کی تھیں۔ ان تقاریر میں مختصر مگر جامع اور دلنشین انداز میں اہم موضوعات پر اسلام کا نقطۂ نظر پیش کیا گیا ہے۔ درحقیقت کوزہ میں دریا بند ہے۔ پہلی بار کتابی شکل میں شائع کی جا رہی ہیں۔

خوبصورت سرورق ـــ عمدہ کتابت ـــ نفیس طباعت

آپ کی لائبریری کی زینت بننے کے قابل

ضخامت ۱۲۸ صفحات * قیمت مجلد ۲/ روپے (سستا ایڈیشن) ۱/۲۵

اپنا آرڈر جلد بک کرائیے مبادا یہ ایڈیشن جلد ختم ہو جائے اور آپ کو دوسرے ایڈیشن کا طویل انتظار کرنا پڑے

اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ، ۱۱۔سی شاہ عالم مارکیٹ لاہور

ترجمان القرآن لاہور

فہرست مضامین

جلد ۵۷ | دسمبر ۱۹۶۱ء | عدد ۳

اشارات : عبدالحمید صدیقی ۲

تفہیم القرآن :

سورۂ احزاب (۳) ابوالاعلیٰ مودودی ۱۵

مقالات :

مطلق العنان اقتدار کے تحت مجدد مذہبی مناصب (۴) جناب نعیم صدیقی صاحب ۳۷

نبوت کی ضرورت عبدالحمید صدیقی ۴۹

رسائل و مسائل : ۵۷

اجتہاد اور اس کے تقاضے ابوالاعلیٰ مودودی ۵۷

مسئلہ اجتہاد میں الفاظ اور روح کی حیثیت " ۶۱

زکوٰۃ اور ٹیکس میں فرق " ۶۳

مطبوعات : عبدالحمید صدیقی ۶۴

ابوالخیر مودودی پرنٹر پبلیشر نے پاکستان پرنٹنگ ورکس میں چھپوا کر دفتر ترجمان القرآن اچھرہ، لاہور سے شائع کیا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

اشارات

دورِ جدید میں سائنس کی ترقی سے انسانیت کو جو مختلف قسم کے نقصانات پہنچے ہیں اُن میں فکری اور نظری اعتبار سے دو نقصانات بڑے تباہ کُن ثابت ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس نے انسان کے فکر و نگاہ کے زاویوں کو بڑا محدود کر دیا ہے اور دوسرے اس سے انسان کے اندر ایک بر خود غلط قسم کا اعتماد پیدا ہو گیا ہے۔

سائنس گزیدہ انسان اب جب کبھی کسی مسئلہ پر گفتگو کرتا ہے یا اُس کے روشن اور تاریک پہلوؤں کا جائزہ لیتا ہے تو وہ محض اُس کے حسّی اور مادّی پہلو نگاہ میں رکھتا ہے اور اس حقیقت پر کبھی غور کرنے کیلئے تیار نہیں ہوتا کہ اُس مسئلہ کے مادّی پہلوؤں کے علاوہ اس کے بےشمار اخلاقی اور روحانی پہلو بھی ہو سکتے ہیں۔ وہ ہر معاملہ کو علّت و معلول کی محسوس و مشہود کڑیوں میں جوڑ کر دیکھتا ہے کہ اس کے پایۂ تکمیل تک پہنچنے سے انسانیت کو کونسے مادّی فوائد حاصل ہونگے اور عدمِ تکمیل کی صورت میں اس سے کس نوعیت کے مادّی نقصانات پہنچیں گے اور یہی اُس کے فکر کی انتہا اور اُس کی نظر کی آخری پرواز ہے۔

سائنس پرستوں کے اس گمراہ کُن طرزِ استدلال کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے غلطی سے یہ سمجھ لیا ہے کہ انسان بھی چند مادّی عناصر کے ظہورِ ترتیب کا فطری نتیجہ ہے۔ اُس کے وجود کا تانا بانا صرف کاربن، کیلشیم، لوہے، گندھک اور اسی قسم کی چند دھاتوں سے تیار ہوا ہے۔ اس لیے وہ بھی لوہے کی مشینوں کی طرح صرف ایک اعلیٰ درجہ کی پیچیدہ اور دلچسپ مشین ہے جسے فطرت نے پیدا کیا ہے۔ آگہی، شعور، وقوف، قلب، ضمیر، وجدان یہ سب چیزیں بھی مادہ ہی کی ترقی یافتہ

صورتیں ہیں اور اس وجہ سے علّت و معلول کے مادّی قوانین کی ہی پابند ہیں۔ حیاتِ انسانی کے صرف مادی پہلو کے علاوہ اُس کا کوئی دوسرا پہلو تصوّر کرنا ہی کم عقلی اور حماقت کی دلیل ہے۔ چنانچہ آپ دیکھیے کہ جدید انسان کا ذہن اعداد و شمار، تجربات و مشاہدات کے طلسم ہوشربا میں اس طرح اُلجھ کر رہ گیا ہے ——— کہ اُس کی نظر سے انسانیت کے لطیف احساسات، پاکیزہ جذبات، اور اعلیٰ اخلاق کے سارے پہلو اوجھل ہو گئے ہیں اور سائنس سے انسانیت نے اُس قدر بھی فائدہ نہیں اٹھایا جو اس سے فی الواقع اٹھایا جا سکتا تھا۔

یہ وہ بدیہی حقائق ہیں جنہیں مشرق کی مذہب پرست اقوام ہی تسلیم نہیں کرتیں بلکہ جن کا خود مغرب کے بعض نہایت اونچے اور ذہین انسانوں نے بڑے واضح الفاظ میں اعتراف کیا ہے۔

اس سلسلہ میں ہم سب سے پہلی شہادت مشہور سائنس دان الیکس کیرل کی نقل کرتے ہیں۔ یہ ذہین انسان کئی برس تک راک فیلر انسٹی ٹیوٹ آف میڈیکل ریسرچ کے شعبۂ تحقیق میں کام کرتا رہا۔ اس اثنا میں جب اس نے سائنس کے مختلف شعبوں کا مطالعہ کیا تو اسے اس امر کا شدت سے احساس ہوا کہ تہذیبِ جدیدہ کی تعمیر میں سائنس کے جن اصولوں سے کام لیا گیا ہے وہ بڑے ناقص ہیں اس وجہ سے اس تہذیب میں بھی کئی قسم کے اسقام موجود ہیں جو انسانیت کی صحیح اور متوازن نشوونما کے راستے میں مزاحم ہوتے ہیں۔ اس سقم کی بنیادی وجہ الیکس کیرل کے نزدیک یہ ہے کہ سائنس کے وہ اصول جن کا تعلق بے جان مادہ سے ہے، انہیں سائنس پر بے جا اعتماد کی وجہ سے، ذی روح اور باشعور انسانوں کے تہذیبی، معاشرتی اور روحانی مسائل کو حل کرنے کے لیے بھی اندھا دھند استعمال کیا جا رہا ہے۔ انسانی زندگی بڑی پیچیدہ اور الجھی ہوئی ہے۔ اس کی گہرائی کی کوئی انتہا نہیں۔ اور اس کی وسعت کا بھی ٹھیک اندازہ نہیں کیا جا سکتا اس لیے جو لوگ بھی حیاتِ انسانی کو مجرد سائنس کے اصولوں سے حل کرنے کی کوشش کریں گے وہ ہمیشہ

انسانیت کو غلط اور تباہ کن راستوں پر دھکیل دیں گے۔ برق و باراں کے مشاہدات سے، یا خلا میں سفر کرنے سے، یا ایٹم کے تجربات سے من کی دنیا کے رازہائے سربستہ معلوم نہیں کیے جا سکتے اِس دنیا کے اپنے اصول اور ضابطے ہیں، یہاں تحقیق و جستجو کے کچھ دوسرے قوانین ہیں، یہاں پیمائش کے کچھ الگ پیمانے ہیں۔ اِس دنیا کا مسافر سفر کرنے کے لیے جس نوعیت کا زادِ راہ فراہم کرتا ہے وہ اُس سے مختلف ہوتا ہے جو چاند کی طرف پرواز کرنے والے اپنے لیے آج بالعموم مہیا کر رہے ہیں۔ خلا میں اُڑنے والے اپنے سفر کا آغاز اپنے آپ پر اور اپنے وسائل پر بے جا اعتمادی سے شروع کرتے ہیں اور چند ہزار میل کا سفر طے کرنے کے بعد، جس کی حیثیت اس وسیع و عریض کائنات میں ذرہ کے برابر بھی نہیں۔ کم ظرفوں کی طرح پکار اُٹھتے ہیں۔ "انہیں خداوند تعالیٰ کا کہیں نشان نہیں ملا"۔ عقل کے یہ اندھے خلا میں اُڑتے ہوئے زمین کے چاروں طرف نیلگوں ہالہ دیکھتے ہیں، روشنی سے تاریکی اور تاریکی سے روشنی میں جانے کے کئی مراحل طے کرتے ہیں کبھی کبھی دنیا کو اپنے سروں پر لٹکتا ہوا پاتے ہیں اور یہ سوچنے بھی لگتے ہیں کہ آخر یہ کس چیز کے سہارے معلق ہے؟ لیکن قدرت کے ان مختلف مناظر کی حسن و دلکشی، صنعت گری، پختہ کاری اور حیرت انگیزی کے ثبوت پر ثبوت ملنے کے باوجود وہ خالقِ کائنات کے ادراک سے عاجز ہی رہتے ہیں۔ ان کور چشموں کے برعکس من کی دنیا کے مسافر کائنات کے ہر ذرہ کو، اپنے جسم کی ساخت کو وجودِ باری تعالیٰ پر قوی شہادت سمجھتے ہیں اور انہیں جب کبھی بھی قلب و دماغ کی اتھاہ گہرائیوں میں جھانکنے کا موقع ملتا ہے تو انہیں جہاں ایک طرف اپنی بے بسی، عجز اور درماندگی کا اعتراف ہوتا ہے وہاں ایک "دیکھے بھالے، بن سوجھے، ہمارے پہچانے، بن بوجھے" قادرِ مطلق کے وجود کا بھی احساس ہوتا ہے۔

اپنے حدود کا صحیح احساس اور اپنی صلاحیتوں اور قوتوں کی وسعت کا ٹھیک اندازہ

لہ یہ اُس روسی کے تاثرات ہیں جس نے پچھلے دنوں خلا میں پرواز کی تھی۔

ہی ایک انسان یا قوم کو حق کے راستے پر گامزن کرتا ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ انسان کی حیثیت اس وسیع کائنات میں اتنی بھی نہیں جتنی کہ پانی کے ایک قطرہ کی سمندر میں ہوتی ہے۔ پھر خود انسانی زندگی کے بے شمار کرشمے ایسے ہیں جن کا مجرد عقل احاطہ نہیں کرسکتی۔ اس چھوٹے سے حیرت انگیز کارخانہ میں اتنے لاتعداد عوامل کام کرتے ہیں کہ ان کا جاننا یکسر ناممکن ہے۔ انسان اگر ایک طرف شعور کے تحت سرگرمِ عمل ہوتا ہے تو دوسری طرف ان گنت غیر شعوری اور لاشعوری عناصر اُس کی زندگی میں ہر وقت کارفرما رہتے ہیں۔ ان حالات میں یہ دعویٰ کرنا کہ سائنس کے اصول ہمہ گیر ہیں اور وہ انسانیت کے ہر مسئلہ کو بڑی خوش اسلوبی سے حل کرسکتے ہیں ایک احمقانہ جسارت ہے۔ اسی جسارت پر الیکس کیرل اور اُسکی طرز پر سوچنے والے دوسرے مفکرین نے واشگاف الفاظ میں گرفت کی ہے۔ چنانچہ الیکس کیرل اسی حقیقت کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھتا ہے:

"وہ علوم جن کا تعلق بے جان مادے سے ہے، اور جو انسانی زندگی سے بحث کرتے ہیں اُن کے درمیان عجیب و غریب تفاوت پایا جاتا ہے ... ذی روح مخلوق کا علم خصوصاً انسان کے بارے میں جو معلومات ہمیں آج تک حاصل ہوئی ہیں ان میں نمایاں ترقی نہیں ہوئی۔ یہ علم ابھی اپنی ابتدائی منزل میں ہے۔ انسان انتہائی پیچیدہ مشین ہے اس لیے اُس کی زندگی کی کوئی آسان اور سادہ تعبیر نہیں کی جاسکتی۔ کوئی ایک طریقہ ابھی تک انسان نے ایسا دریافت نہیں کیا جس کی مدد سے پوری انسانی زندگی، یعنی اُس کے مختلف شعبوں اور اُن کے باہمی زندگی سے تعلق کو کماحقہٗ سمجھا جاسکے ... ہماری جہالت بلاشبہ بہت زیادہ اور افسوسناک ہے۔ تہذیب جدید اب دورِ ابتلا سے گزر رہی ہے، یہ ہمارے مسائل کو حل کرنے سے عاجز ہے اس کی تعمیر نوعِ بشری کے متعلق صحیح علم کے مطابق نہیں کی گئی بلکہ اسے سائنس والوں کے اوہام نے، جنہیں وہ اپنے انکشافات سمجھ بیٹھے ہیں، عام انسانوں کی حیوانی خواہشات نے اور غلط تصورات نے جنم دیا ہے ہم خود اس تہذیب کے معمار ہیں لیکن یہ ہمارے مناسب

حال نہیں . . . .

ہمارے علوم کا مرکز و محور انسان ہونا چاہیے۔ لیکن انسان ہی آج کل اس دنیا میں سب سے زیادہ اجنبی بن کر رہ گیا ہے۔ وہ دنیا کے معاملات کو احسن طریق سے حل کرنے میں سخت ناکام رہا ہے کیونکہ وہ اپنی فطرت سے ناآشنا ہے۔ بے جان مادہ سے تعلق رکھنے والے علوم نے اس دور میں ذی روح انسانوں سے بحث کرنے والے علوم پر حیرت انگیز سبقت حاصل کر لی ہے اور یہی انسانیت کا سب سے بڑا زیاں ہے۔"

اسی طرح ایک دوسرے مقام پر فاضل مصنف نے اس حقیقت کو بھی بڑی عمدگی سے بے نقاب کیا ہے کہ تہذیب جدید نے انسان کے نقطۂ نظر کو بڑا محدود بنا کر رکھ دیا ہے۔ وہ زندگی کے صرف ایک پہلو کا بھی پوری طرح جائزہ نہیں لے سکتا لیکن اس زعم میں گرفتار ہے کہ اس کا علم زندگی کی ساری وسعتوں پر محیط ہے۔ اسی سلسلہ میں الیکس کیرل لکھتا ہے:

"ہم بسا اوقات بعض اہم پہلوؤں کو نظر انداز کر کے، بعض کو غیر معمولی اہمیت دے بیٹھتے ہیں . . . ہر ماہر فن، اپنے فن سے غیر معمولی لگاؤ اور دوسرے علوم و فنون کے بارے میں بے جا تعصب کی بنا پر یہ سمجھ لیتا ہے کہ اُس نے حیاتِ انسانی کے سارے گوشوں کا پوری طرح ادراک کر لیا ہے، درآنحالیکہ اُس نے اُس مسئلہ کے صرف ایک پہلو کو نگاہ میں رکھا ہوتا ہے اور اس طرح ایک ناقابلِ التفات "جزو" کو غلطی سے "کل" کے برابر فرض کر لیا جاتا ہے۔ پھر لطف کی بات یہ ہے کہ یہ اجزا بھی کسی ترتیب سے منتخب نہیں کیے جاتے بلکہ لوگ بغیر کسی نظم کے وقتی جوش سے متاثر ہو کر انہیں بے سوچے سمجھے چن لیتے ہیں اور اس طرح باقی پہلو نظروں سے خود بخود اوجھل ہو جاتے ہیں۔

آپ دورِ جدید میں کسی مسئلہ کا جائزہ لیں تو آپ کو معلوم ہو گا کہ اُس کے حل کرنے میں

اہلِ مغرب نے بھی دو بنیادی لغزشیں کی ہیں۔ ایک یہ کہ انہوں نے ہر معاملہ کو صرف مادی منفعت یا نقصان کے معیار پر پرکھ کر اس کے حسن و قبح کا فیصلہ کیا ہے۔ اگر کوئی کام مادی اعتبار سے انہیں نافع اور سود مند نظر آیا تو اسے فوراً اختیار کر لیا اور اگر انہیں وہ اس نقطۂ نظر سے ناپسندیدہ معلوم ہوا، خواہ وہ دوسرے پہلوؤں سے کتنا ہی مفید اور کارآمد ہو، تو اسے فوراً ترک کر دینے کا مشورہ دیا۔ پھر انہیں "ترک و اختیار" کے اس غلط معیار پر اتنا غیر معمولی اعتماد ہے کہ وہ اسے ہی بالکل صحیح اور فطری سمجھتے ہیں اور اگر اس کے خلاف ایک لفظ بھی کہا جائے تو اس پر فوراً تنگ نظری اور رجعت پسندی کا فتویٰ صادر کر دیا جاتا ہے۔ تاریخ کی اس سے زیادہ ستم ظریفی اور کیا ہو سکتی ہے کہ وہ لوگ جو خود بڑے محدود نقطۂ نظر کے حامل ہیں، جن کی آنکھوں پر تعصبات کی پٹیاں بندھی رہتی ہیں اور جو اپنی رائے کے برعکس کوئی رائے سننا تک گوارا نہیں کرتے، جو اپنے اوہام اور خواہشات کو ہی حق سمجھ بیٹھے ہیں وہ دوسرے لوگوں پر تنگ نظری اور تعصب کا بلاتکلف الزام لگاتے ہیں۔

ان صفحات میں اتنی گنجائش نہیں کہ ہم فکر و نظر کی ان دو بنیادی لغزشوں کے عملی مضرات پر پوری تفصیل سے بحث کریں۔ یہاں ہم بطور مثال صرف ایک دو مسائل کو لیکر اس حقیقت کی وضاحت کریں گے کہ ان لغزشوں نے انسانیت کو کن غلط راہوں پر ڈال دیا ہے۔

مالتھس نے انسانی آبادی کی رفتارِ ترقی اور خوراک کی رفتارِ ترقی کا مطالعہ کر کے اس بات کا اندازہ لگایا کہ آبادی خوراک کے مقابلہ میں بڑی سرعت کے ساتھ بڑھتی ہے۔ ہو سکتا کہ یہ مشاہدہ ایک خاص دور میں بعض مخصوص حالات کے اندر کسی حد تک درست ہی ہو لیکن اسی مشاہدے کو حرفِ آخر سمجھ کر اس پر باقاعدہ ایک فلسفہ مرتب کر دیا گیا۔ فطرت کے بارے میں اس غلط تخیل کو لوگوں کے ذہنوں میں بٹھانے کی کوشش کی گئی کہ قدرت معاذ اللہ بڑی بخیل اور ظالم ہے۔ اور وہ انسانوں کے ساتھ ایک شرمناک کھیل رہی ہے۔ وہ خود آبادی کو خوراک

کے مقابلے میں زیادہ سرعت کے ساتھ بڑھاتی ہے اور پھر جب دونوں میں تفاوت ہو جاتا ہے تو ان دونوں کو ایک دوسرے کے ساتھ ہم عناں کرنے کے لیے زلزلوں کے ذریعہ، بھوک اور بیماری کے ذریعہ جنگ و جدال اور قتل و غارت کے ذریعہ انسانوں کی تعداد میں کمی کرتی ہے۔ اب اگر انسانیت قدرت کے اس عذاب سے بچنے کی متمنی ہے تو اُس کی ایک ہی صورت ہے کہ آبادی کو خود روک دیا جائے۔

لیکن آبادی جس طریق سے بڑھتی ہے وہ انسانی جبلت کا فطری تقاضا ہے جس سے انسان محروم نہیں کیا جا سکتا۔ اس بنا پر مغربی مفکرین نے فیصلہ کیا کہ انسان اس فطری وظیفہ کو تو سرانجام دیتا رہے لیکن بعض ایسی مصنوعی تدابیر اختیار کر لی جائیں جن کی مدد سے وہ پیدائش اولاد کے انجام بد سے اپنے آپ کو محفوظ رکھ سکے۔

کثرت آبادی کا یہ بالکل "سائنٹفک" تجزیہ ہے اور اس کے بُرے نتائج سے بچنے کا اہلِ مغرب کے نزدیک یہی ایک مؤثر ذریعہ ہے جس کو "عقل و فکر" کی پوری پوری تائید حاصل ہے اس تجزیہ کے علاوہ یا اس تجویز کے ماسوا جو کچھ کہا یا سنا جائے وہ اُن کی نگاہ میں سراسر لغویت اور جہالت ہے۔ حق یہی ہے اور باقی سب باطل افکار ہیں جنہیں کم علم اور جاہل لوگ پیش کرتے ہیں۔

ضبطِ تولید کا یہ نظریہ تہذیبِ جدید کا ایک ایسا بنیادی فلسفہ ہے جسے سائنسدانوں نے اس تہذیب کے لیے بطور اساس فراہم کیا ہے۔ اس نظریہ کے اثرات اس تہذیب کے رگ و پے میں سرایت کیے ہوئے ہیں۔ یورپ نے جو نیا فلسفۂ اخلاق مرتب کیا ہے اس کے لیے بھی اس نظریہ نے ایک زبردست علمی بنیاد مہیا کی ہے۔ لیکن اگر آپ ذرا اس سائنٹفک نظریہ کی گہرائی میں اتر کر مطالعہ کریں تو آپ کو فوراً محسوس ہوگا کہ علت و معلول کا یہ سائنٹفک نظام بالکل ناقص ہے۔ آبادی اور غذا کے بالکل سطحی مطالعہ سے بعض ایسے نتائج مستنبط کیے گئے

ہیں جنہیں تاریخ نے یکسر جھٹلا دیا ہے لیکن سائنس کے پرستاروں کی جسارت اور اپنے توہمات پر بے جا اعتماد اور بندان حقائق کے قبول کرنے میں مانع ہے وہ اس نظریہ کی واضح غلطیوں کے سامنے آجانے کے بعد بھی ابھی تک اپنی ہٹ پر قائم ہیں اور بڑی بے باکی کے ساتھ کہہ رہے ہیں کہ انسانیت کے معاشی دکھوں کا مداوا صرف ضبطِ تولید میں ہے۔

اب آپ ایک نظر میں یہ دیکھیے کہ یہ "سائنٹفک نظریہ" کتنا سطحی اور انسانی زندگی کے کتنے غلط مطالعہ اور ناقص مشاہدہ پر مبنی ہے۔

تاریخ نے سب سے پہلے تو اس حقیقت کو ہی جھٹلا کر کہ آبادی خوراک کے مقابلہ میں زیادہ سرعت کے ساتھ بڑھتی ہے اس کی سب سے اہم بنیاد کو منہدم کر دیا ہے۔ اس ضمن میں بعض مغربی ماہرین فن کی آراء ملاحظہ ہوں:

"مالتھس اس رفتار کو صحیح طور پر سمجھنے سے قاصر رہا جس کے مطابق پیدائشِ دولت میں اضافہ ہو سکتا ہے۔" (انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا)

"معاشی ترقی کے حقائق نے مالتھس کے بنیادی فلسفہ کو باطل ثابت کر دیا ہے۔ ... دنیا میں نئے نئے قطعاتِ ارضی کی تلاش سے، زراعت کے جدید طریقوں سے انسانیت کے لیے یہ ممکن ہو گیا ہے کہ وہ وسائلِ رزق میں مزید اضافہ کر سکے اور زیادہ آبادی کو بہتر معیارِ زیست پر زندہ رہنے کے قابل بنا دے۔"

(ایرک رول، ہسٹری آف اکنامک تھاٹ)

"تاریخ نے مالتھس کے پیش کردہ حقائق کی تصدیق نہیں کی۔ کوئی ملک بھی ایسا نہیں جس کے متعلق وثوق سے کہا جا سکے کہ وہ کثرتِ آبادی کا شکار ہے۔ بعض ممالک تو ایسے ہیں، مثلاً فرانس جہاں آبادی میں بہت معمولی اضافہ ہوا ہے۔ بعض میں آبادی فی الواقع کافی حد تک بڑھی ہے لیکن دنیا کا کوئی ملک بھی ایسا نہیں جہاں آبادی میں

اضافہ کا تناسب دولت میں اضافہ کے تناسب سے تجاوز کر گیا ہو۔"

(ہسٹری آف اکنامک ڈاکٹرائنز، چارلس لسٹ)

"کثرتِ آبادی کے متعلق مالتھس کے جو مشاہدات تھے، اُن کے بارے میں وثوق کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ وہ غلط ثابت ہوئے ہیں۔ اس نے جس وقت اہلِ یورپ کے افلاس کو دیکھ کر لوگوں کو ضبطِ تولید کا مشورہ دیا، وہ اور حالات تھے۔ وہ صنعتی انقلاب اور امریکہ کی زرعی پیداوار کا اندازہ نہ کر سکتا تھا۔ مالتھس کے بعد جن لوگوں نے اس نظریہ کا پرچار کیا انہوں نے بھی ایک دو ممالک کے افلاس سے وقتی تاثر قبول کیا وہ سائنس کی ترقی اور اس کے ممکنات، اور حالات کے تغیّر و تبدل کا پوری طرح اندازہ کرنے سے قاصر رہے۔" (ٹائم۔ ۱۱ر جنوری سنہ ۱۹۶۰ء)

امریکہ کا یہی میگزین ایک دوسرے مقام پر لکھتا ہے کہ آسٹریلیا، افریقہ اور امریکہ میں جو زمینیں بیکار پڑی ہوئی ہیں انہیں اگر نظر انداز بھی کر دیا جائے اور صرف اُن زمینوں سے کما حقہٗ فائدہ اٹھایا جائے جو اس وقت زیرِ کاشت ہیں تو تب بھی خوراک میں حیرت انگیز اضافہ ہو سکتا ہے:

"دنیا میں اس وقت جو زمینیں زیرِ کاشت ہیں اگر انہیں ہی ہالینڈ کے کسانوں کی سی مستعدی اور ہنرمندی کے ساتھ کاشت کیا جائے تو برطانوی معیشت دان کولن کلارک کے اندازہ کے مطابق، خوراک کی پیداوار ۲۹ بلین افراد (یعنی موجودہ آبادی سے دس گنا) کی متحمل ہو سکتی ہے۔"

یہ ہے ضبطِ تولید کی سائنٹیفک بنیاد کے متعلق خود مغربی مفکرین کی آرا لیکن یہ معاملہ کا صرف ایک پہلو ہے اس کے دوسرے پہلو اس سے بھی زیادہ کمزور اور انسانیت سوز ہیں۔ ضبطِ تولید کی وجہ سے جائز اولاد کی پیدائش میں تو یقیناً کمی ہو گئی لیکن اس سے دنیائے مغرب

میں صنفی انارکی کا ایک ایسا خوفناک طوفان اٹھا جس کی نظیر تاریخ میں بہت کم ملتی ہے۔
اس پر عمل پیرا ہونے کے بعد عفت و عصمت کے قلعے مسمار ہوئے۔انسانیت نے پاکدامنی اور
پاکبازی کو دورِ جہالت کی یادگار سمجھتے ہوئے تیاگ دیا اور اس طرح مہذب و متمدن انسان نے
صنفی جبلت کے بارے میں ایک ایسی روش اختیار کی کہ اگر اسے جانوروں کی طرف بھی منسوب
کیا جاتے تو وہ بھی شرم سے اپنا سر جھکا لیں۔آزاد شہوت رانی سوسائٹی کا ایک فیشن بن گیا،
جگہ جگہ اسقاطِ حمل کے لیے کلینک قائم ہوئے اور ایک لگے بندھے منصوبے کے تحت معاشرہ
میں بے حیائی اور فحاشی کو پھیلانے کی کوشش کی گئی۔ضبطِ ولادت کا فلسفہ اگر ایک طرف معاشی
معیار کو کسی حد تک بلند کرنے کا ذریعہ ثابت ہوا تو دوسری طرف اسی فلسفہ نے لوگوں کے دل و
دماغ میں خود غرضی کے بیج بوئے، خاندانی ذمہ داریوں سے بچنے اور عورت کو محض جنسی خواہش کا
آلۂ کار بنانے کا درس دیا، اخلاق، شرم و حیا الغرض وہ ساری اخلاقی قدریں جو انسانیت کا بیش
قیمت سرمایہ تھیں وہ اب کم عقلوں اور جاہلوں کا شیوہ قرار پائیں۔اس سائنٹیفک نظریہ سے
یورپ کے اخلاق کس طرح متاثر ہوئے اس کا ہلکا سا اندازہ مندرجہ ذیل اقتباسات سے کیا
جا سکتا ہے۔

"۱۹۳۸-۱۹۳۹ء کے درمیانی عرصہ میں ہر سال انگلستان میں تقریباً اسی ہزار حرامی
بچے پیدا ہوئے۔یہ بات پورے وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ یہاں دس میں سے
ایک عورت شادی کے مرحلہ سے پہلے ہی صنفی تعلقات قائم کر لیتی ہے ۱۹۳۹ء
میں بیس سال کی عمر سے کم شادی کرنے والی عورتوں میں ۴۰ فیصد تعداد ایسی عورتوں
کی تھی جو نکاح سے پہلے ہی حاملہ ہو چکی تھیں"

(سائیکالوجی آف سیکس)

قریب قریب یہی صورتِ حال اہلِ امریکہ کو بھی درپیش ہے۔مشہور امریکن رسالہ "کارونٹ"
کے ایک شمارہ میں چند سال پیشتر لیسٹر ڈیوڈ کا ایک فکر انگیز مضمون شائع ہوا۔فاضل مضمون نگار

نے دلائل وشواہد سے ثابت کیا ہے کہ امریکہ کی اخلاقی زندگی بڑی سرعت کے ساتھ تباہ ہو رہی ہے۔

"ہر سال لاکھوں امریکن عورتیں۔ جن میں سے بعض شادی شدہ بھی ہیں، اسقاطِ حمل کی کوشش کرتی ہیں۔ اندازہ کے مطابق ان میں ہر سال بارہ لاکھ کو اپنے اس ناپاک مقصد میں کامیابی نصیب ہوتی ہے۔ . . . . اسقاطِ حمل کا یہ قبیح فعل روز بروز ترقی پر ہے . . . . آج سے پہلے معاشرہ میں عام تاثر یہی تھا کہ اس فعل کا ارتکاب بالعموم وہی عورتیں کرتی ہیں جو بدکار ہوں اور اس سے اُن کا مقصد سوائے بدنامی سے بچنے کے اور کوئی نہیں ہوتا۔ لیکن دورِ جدید میں یہ بات صحیح نہیں۔ اب تو شادی شدہ عورتیں بھی اس میں بلا تکلف ملوث ہوتی رہتی ہیں"۔

ان اخلاقی مفاسد کے علاوہ تاریخ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ضبطِ تولید کا فلسفہ قوموں کی تباہی و بربادی کا موجب ہے۔ مثال کے طور پر فرانس کی بربادی میں جتنے بھی عوامل کارفرما ہے ہیں ان میں یہ نظریہ بہت بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ ڈاکٹر کالنون ہارمس ورتھ یونیورسل ہسٹری آف دی ورلڈ کی آٹھویں جلد میں رقمطراز ہے:

"کوئی نسل یا قوم جو ضبطِ تولید کے ذریعہ آبادی کے اضافہ کو روکتی ہے، جری اور بہادر پڑوسی ممالک کی شکارگاہ بن جاتی ہے۔ فرانس جس نے غور وفکر کے ساتھ آبادی کے تناسب کو وسائلِ رزق سے بڑھنے نہ دیا بلکہ انہیں متوازن رکھنے کی کوشش کی، اسے جب المانیہ کی یورشوں کا مقابلہ کرنا پڑا، تو سخت ناکامی ہوئی۔ اُس کے پاس ایسے افراد کی کمی تھی جو خالی جگہوں کو جلد از جلد پُر کر سکیں۔ ان حالات کے تحت وہ اس بات پر مجبور ہو گیا کہ وہ اپنے ملک کے دروازے غیر ملکی لوگوں پر بالکل کھول دے تاکہ وہ مرنے والوں کی جگہ سنبھال لیں"۔

ہم تنگ دامانی کی وجہ سے ضبطِ تولید کے صرف ان چند پہلوؤں کا ذکر کرنے پر اکتفا کرتے ہیں حالانکہ اس مسئلہ کے بے شمار معاشی، اخلاقی، روحانی اور نفسیاتی پہلو ایسے ہیں جن پر اصحاب بصیرت نے غور و فکر کیا ہے۔ تاریخ نے اس نظریہ کی تائید نہیں کی، معاشیات نے اسے محض ایک بے جا خوف سے تعبیر کیا ہے۔ اخلاق نے اسے دشمنِ انسانیت گردانا ہے لیکن اس کے باوجود اسے دنیا میں قبولِ عام حاصل ہے اور اس کی لغزشوں اور مفاسد کے سامنے آجانے کے بعد بھی ہمارے ذہن اسے رد کرنے پر اپنے آپ کو آمادہ نہیں پاتے کیونکہ سائنس کی بارگاہ سے اسے حق و صداقت کی سند عطا ہو چکی ہے اور یہ سند خواہ کتنی ہی غلط ہو لیکن اس مادہ پرستانہ ماحول میں حرفِ آخر کی حیثیت رکھتی ہے۔ البتہ جو کچھ اس کے خلاف کہا جائے، خواہ وہ کتنی ہی وزنی اور مبنی بر انصاف بات ہو وہ سراسر جہالت و گمراہی ہے۔

آپ زندگی کے جس مسئلہ کا بھی مطالعہ کریں گے ہر ایک میں سائنس پرستوں کے اس تعصب اور کم نظری کے واضح اثرات پائیں گے۔ حیاتِ انسانی کا کوئی شعبہ اور قلب و دماغ کا کوئی ریشہ ایسا نہیں جو ان کے اثرات سے خالی ہو۔ یہاں غلطی سے علت و معلول کے درمیان صرف ایک ہی کڑی فرض کر لی جاتی ہے جسے مادیت نے ترتیب دیا ہے اور اس کے ساتھ اپنے ذہن میں اس باطل خیال کو بھی بٹھا لیا جاتا ہے کہ علت و معلول کے اس رشتے میں مادی رشتے کے علاوہ اور کوئی دوسرا رشتہ ممکن ہی نہیں ہے۔

اسے ہماری بدنصیبی کے علاوہ اور کیا کہا جائے کہ ہم مسلمانوں نے بھی اب غور و فکر کا یہی مادہ پرستانہ انداز اختیار کر لیا ہے۔ ہمارے سامنے جب کبھی کوئی معاملہ آتا ہے تو ہم بھی مغرب کی پیروی میں صرف اس کے مادی پہلوؤں پر غور کرنے پر اکتفا کرتے ہیں اور اس کے اخلاقی یا روحانی پہلوؤں کو یکسر نظر انداز کر دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر ہمارے سامنے جب کبھی غربت اور

افلاس کا سوال آیا ہے تو ہر پھر کر ہماری نگاہ ضبطِ تولید پر ہی پڑتی ہے اور اسی کا اندھا دھند پرچار کرنا ہم اپنا فرضِ منصبی سمجھ بیٹھے ہیں۔ ہمارے نزدیک ہماری اس بیماری کے لیے یہی تریاق ہے۔ ہم نے کبھی اس بات پر غور نہیں کیا کہ اس غربت اور افلاس کے کچھ غیر مادی پہلو بھی ہیں۔ یہ مسئلہ علت و معلول کی جن زنجیروں سے وابستہ ہے اُس میں کچھ حلقے روحانی اور اخلاقی بھی ہیں۔ اور ان سے جب کبھی صرفِ نظر کر کے معاملے کو صرف مادی نقطۂ نظر سے سلجھانے کی کوشش کی جائے گی تو وہ بجائے سلجھنے کے اور اُلجھے گا اور ہماری معاشرتی زندگی میں بھی اُسی طرح کا اختلال اور بگاڑ پیدا ہو گا جس طرح کہ مغربی دنیا میں آج پایا جاتا ہے اور ہماری زندگی مغربی زندگی کی طرح سائنس کی ہوشربا ترقی کے باوجود ہمارے لیے ایک شدید عذاب ہو گی۔

خدا ہمیں اُس منحوس دن سے بچائے جس دن ہماری ایجادات ہی ہمارے لیے تباہی بربادی کا موجب ثابت ہونے لگیں۔

قاعدے اور سیپارے مفت حاصل کیجیے

قرآن مجید کی ترویج و اشاعت کے پیشِ نظر انجمن حمایتِ اسلام لاہور نے دس لاکھ قاعدے اور سیپارے صرف لاگت پر فروخت کرنے کا اعلان کیا تھا۔ اس ضمن میں چند مخیّر حضرات نے انجمن کو مالی امداد بھی مرحمت فرمائی ہے اس لیے اس امدادی رقم کے قاعدے اور سیپارے مفت تقسیم کیے جا رہے ہیں۔ تمام مساجد، دینی مدارس اور دیگر تبلیغی ادارے اپنے استطاعت نہ رکھنے والے طلبہ کے لیے قاعدہ بغدادی اور قرآن مجید کے سیپارے اول تا یازدہم اور تیسواں پارہ مطلوبہ تعداد میں کتب خانہ انجمن حمایتِ اسلام براندرتھ روڈ، لاہور سے مفت طلب فرما سکتے ہیں۔ تمام درخواستیں، درخواست دہندہ ادارے کے مہتمم اعلیٰ کے دستخط سے موصول ہونی چاہییں۔ جن میں مطلوبہ تعداد کی ضرورت کی تصدیق ہو۔ اور یہ واضح کیا گیا ہو کہ یہ قاعدے اور سیپارے فروخت نہیں کیے جائیں گے۔

تفہیم القرآن

الاحزاب

(۳)

درحقیقت تم لوگوں کے لیے اللہ کے رسول میں ایک بہترین نمونہ تھا[۳۴]۔ ہر اُس شخص کے

---

[۳۴] جس سیاق و سباق میں یہ آیت ارشاد ہوئی ہے اس کے لحاظ سے رسولِ پاک کے طرزِ عمل کو اس جگہ نمونہ کے طور پر پیش کرنے سے مقصود اُن لوگوں کو سبق دینا تھا جنہوں نے جنگِ احزاب کے موقع پر مفاد پرستی و عافیت کوشی سے کام لیا تھا۔ اُن سے فرمایا جا رہا ہے کہ تم ایمان و اسلام اور اتباعِ رسول کے مدعی تھے، تم کو دیکھنا چاہیے تھا کہ جس رسول کے پیروؤں میں تم شامل ہوئے ہو اُس کا اس موقع پر کیا رویہ تھا۔ اگر کسی گروہ کا لیڈر خود عافیت کوش ہو، خود آرام طلب ہو، خود اپنے ذاتی مفاد کی حفاظت کو مقدم رکھتا ہو، خطرے کے وقت خود بھاگ نکلنے کی تیاریاں کر رہا ہو، پھر تو اس کے پیروؤں کی طرف سے ان کمزوریوں کا اظہار معقول ہو سکتا ہے۔ مگر یہاں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حال یہ تھا کہ ہر مشقت جس کا آپؐ نے دوسروں سے مطالبہ کیا، اسے برداشت کرنے میں آپ خود سب کے ساتھ شریک تھے، بلکہ دوسروں سے بڑھ کر ہی آپؐ نے حصہ لیا۔ کوئی تکلیف ایسی نہ تھی جو دوسروں نے اُٹھائی ہو اور آپؐ نے نہ اُٹھائی ہو۔ خندق کھودنے والوں میں آپ خود شامل تھے۔ بھوک اور سردی کی تکلیفیں اُٹھانے میں ایک ادنیٰ مسلمان کے ساتھ آپ کا حصہ بالکل برابر کا تھا۔ محاصرے کے دوران میں آپ ہر وقت محاذِ جنگ پر موجود رہے اور ایک لمحے کے لیے بھی دشمن کے مقابلے سے نہ ہٹے۔ بنی قریظہ کی غداری کے بعد جس خطرے میں سب مسلمانوں کے بال بچے مبتلا تھے اسی میں آپ کے بال بچے بھی مبتلا تھے۔ آپؐ نے اپنی حفاظت اور اپنے

لیے جو اللہ اور یومِ آخر کا امیدوار ہو اور کثرت سے اللہ کو یاد کرے۔ [۳۵] اور سچے مومنوں کا حال اس وقت یہ تھا کہ [۳۶] جب انہوں نے حملہ آور لشکروں کو دیکھا تو پکار اُٹھے کہ یہ

بال بچوں کی حفاظت کے لیے کوئی خاص اہتمام نہ کیا جو دوسرے مسلمانوں کے لیے نہ ہو۔ جس مقصدِ عظیم کے لیے آپ دوسروں سے قربانیوں کا مطالبہ کر رہے تھے اُس پر سب سے پہلے اور سب سے بڑھ کر آپ خود اپنا سب کچھ قربان کر دینے کو تیار تھے۔ اس لیے جو کوئی بھی آپ کے اتباع کا مدعی تھا اسے یہ نمونہ دیکھ کر اس کی پیروی کرنی چاہیے تھی۔

یہ تو موقع و محل کے لحاظ سے اس آیت کا مفہوم ہے۔ مگر اس کے الفاظ عام ہیں اور اس کے منشا کو صرف اسی معنی تک محدود رکھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ صرف اسی لحاظ سے اُس کے رسول کی زندگی مسلمانوں کے لیے نمونہ ہے، بلکہ مطلقاً اسے نمونہ قرار دیا ہے۔ لہٰذا اس آیت کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمان ہر معاملہ میں آپ کی زندگی کو اپنے لیے نمونے کی زندگی سمجھیں اور اس کے مطابق اپنی سیرت و کردار کو ڈھالیں۔

[۳۵] یعنی اللہ سے غافل آدمی کے لیے تو یہ زندگی نمونہ نہیں ہے مگر اُس شخص کے لیے ضرور نمونہ ہے جو کبھی کبھار اتفاقاً خدا کا نام لے لینے والا نہیں بلکہ کثرت سے اس کو یاد کرنے اور یاد رکھنے والا ہو۔ اسی طرح یہ زندگی اُس شخص کے لیے تو نمونہ نہیں ہے جو اللہ سے کوئی امید اور آخرت کے آنے کی کوئی توقع نہ رکھتا ہو، مگر اُس شخص کے لیے ضرور نمونہ ہے جو اللہ کے فضل اور اس کی عنایات کا امیدوار ہو اور جسے یہ بھی خیال ہو کہ کوئی آخرت آنے والی ہے جہاں اس کی بھلائی کا سارا انحصار ہی اس پر ہے کہ دنیا کی زندگی میں اس کا رویّہ رسولِ خدا کے رویّے سے کس حد تک قریب تر رہا ہے۔

[۳۶] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کے نمونے کی طرف توجہ دلانے کے بعد اب اللہ تعالیٰ صحابۂ کرام کے طرزِ عمل کو نمونے کے طور پر پیش فرماتا ہے تاکہ ایمان کے جھوٹے مدعیوں اور سچے دل سے رسول کی پیروی اختیار کرنے والوں کا کردار ایک دوسرے کے مقابلہ میں پوری طرح

وہی چیز ہے جس کا اللہ اور اس کے رسولؐ نے ہم سے وعدہ کیا تھا، اللہ اور اس کے رسولؐ کی بات بالکل سچی تھی۔ ۳۸؎ اِس واقعہ نے ان کے ایمان اور ان کی سپردگی کو اور زیادہ بڑھا

نمایاں کر دیا جائے۔ اگرچہ ظاہری اقرارِ ایمان میں وہ اور یہ یکساں تھے۔ مسلمانوں کے گروہ میں دونوں کا شمار ہوتا تھا اور نمازوں میں دونوں شریک ہوتے تھے لیکن آزمائش کی گھڑی پیش آنے پر دونوں ایک دوسرے سے چھٹ کر الگ ہو گئے اور صاف معلوم ہو گیا کہ اللہ اور اُس کے رسولؐ کے مخلص وفادار کون ہیں اور محض نام کے مسلمان کون۔

۳۸؎ اس موقع پر آیت نمبر ۱۲ کو نگاہ میں رکھنا چاہیے۔ وہاں بتایا گیا تھا کہ جو لوگ منافق اور دل کے روگی تھے انہوں نے دس بارہ ہزار کے لشکر کو سامنے سے اور بنی قریظہ کو پیچھے سے حملہ آور ہوتے دیکھا تو پکار پکار کر کہنے لگے کہ سارے وعدے جو اللہ اور اس کے رسول نے ہم سے کیے تھے محض جھوٹ اور فریب نکلے۔ کہا تو ہم سے یہ گیا تھا کہ دینِ خدا پر ایمان لاؤ گے تو خدا کی تائید تمہاری پشت پر ہو گی، عرب و عجم پر تمہارا سکہ رواں ہو گا، اور قیصر و کسریٰ کے خزانے تمہارے لیے کھل جائیں گے۔ مگر ہو یہ رہا ہے کہ سارا عرب ہمیں مٹا دینے پر تُل گیا ہے اور کہیں سے فرشتوں کی وہ فوجیں آتی نظر نہیں آ رہیں جو ہمیں اس سیلابِ بلا سے بچا لیں۔ اب بتایا جا رہا ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کے وعدوں کا ایک مطلب تو وہ تھا جو اُن جھوٹے مدعیانِ ایمان نے سمجھا تھا۔ دوسرا مفہوم وہ ہے جو اِن صادق الایمان مسلمانوں نے سمجھا۔ خطرات امنڈتے دیکھ کر اللہ کے وعدے تو ان کو بھی یاد آئے، مگر یہ وعدے نہیں کہ ایمان لاتے ہی انگلی ہلائے بغیر تم دنیا کے فرمانروا ہو جاؤ گے اور فرشتے آ کر تمہاری تاج پوشی کی رسم ادا کریں گے۔ بلکہ یہ وعدے کہ سخت آزمائشوں سے تم کو گزرنا ہو گا، مصائب کے پہاڑ تم پر ٹوٹ پڑیں گے، گراں ترین قربانیاں تمہیں دینی ہوں گی، تب کہیں جا کر اللہ کی عنایات تم پر ہوں گی اور تمہیں دنیا اور آخرت کی وہ سرفرازیاں بخشی جائیں گی جن کا وعدہ اللہ نے اپنے مومن بندوں سے کیا ہے:

اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ — کیا تم لوگوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ تم لوگ جنت

دیا۳۷ - ایمان لانے والوں میں ایسے لوگ موجود ہیں جنہوں نے اللہ سے کیے ہوئے عہد کو سچا

لَمَّا يَأْتِكُمْ مَّثَلُ الَّذِيْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَاْسَآءُ وَالضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُوْا حَتّٰى يَقُوْلَ الرَّسُوْلُ وَالَّذِيْنَ مَعَهٗ مَتٰى نَصْرُ اللّٰهِ ۔ اَلَآ اِنَّ نَصْرَ اللّٰهِ قَرِيْبٌ (البقرہ - آیت ۲۱۴)

میں بس یونہی داخل ہو جاؤ گے؟ حالانکہ ابھی وہ حالات تو تم پر گزرے ہی نہیں جو تم سے پہلے ایمان لانے والوں پر گزر چکے ہیں۔ اُن پر سختیاں اور مصیبتیں آئیں اور وہ ہلا مارے گئے یہاں تک کہ رسول اور اس کے ساتھی پکار اُٹھے کہ کب آئے گی اللہ کی مدد — سنو، اللہ کی مدد قریب ہی ہے۔

اَحَسِبَ النَّاسُ اَنْ يُّتْرَكُوْٓا اَنْ يَّقُوْلُوْٓا اٰمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُوْنَ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللّٰهُ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكٰذِبِيْنَ ۔ (العنکبوت ۲-۳)

کیا لوگوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ بس یہ کہنے پر وہ چھوڑ دیئے جائیں گے کہ "ہم ایمان لائے"، اور انہیں آزمایا نہ جائے گا؟ حالانکہ ہم نے اُن سب لوگوں کو آزمایا ہے جو ان سے پہلے گزرے ہیں۔ اللہ کو تو یہ ضرور دیکھنا ہے کہ سچے کون ہیں اور جھوٹے کون۔

۳۸ یعنی اس سیلابِ بلا کو دیکھ کر ان کے ایمان متزلزل ہونے کے بجائے اور زیادہ بڑھ گئے، اور اللہ کی فرمانبرداری سے بھاگ نکلنے کے بجائے وہ اور زیادہ یقین و اطمینان کے ساتھ اپنا سب کچھ اُس کے حوالے کر دینے پر آمادہ ہو گئے۔

اس مقام پر یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے کہ ایمان و تسلیم دراصل نفس کی ایک ایسی کیفیت ہے جو دین کے ہر حکم اور ہر مطالبے پر امتحان میں پڑ جاتی ہے۔ دنیا کی زندگی میں ہر ہر قدم پر آدمی کے سامنے وہ مواقع آتے ہیں جہاں دین یا تو کسی چیز کا حکم دیتا ہے، یا کسی چیز سے منع کرتا ہے، یا جان اور مال اور وقت اور محنت اور خواہشاتِ نفس کی قربانیوں کا مطالبہ

کر دکھایا ہے۔ ان میں سے کوئی اپنی نذر پوری کر چکا اور کوئی وقت آنے کا منتظر ہے[۳۹]۔ انہوں نے اپنے رویے میں کوئی تبدیلی نہیں کی۔ (یہ سب کچھ اس لیے ہوا) تاکہ اللہ سچوں کو ان کی سچائی کی جزا دے اور منافقوں کو چاہے تو سزا دے اور چاہے ان کی توبہ قبول کر لے، بے شک اللہ غفور و رحیم ہے۔

کرتا ہے۔ ایسے ہر موقع پر جو شخص اطاعت سے انحراف کریگا اُس کے ایمان و تسلیم میں کمی واقع ہوگی، اور جو شخص بھی حکم کے آگے سر جھکا دیگا اس کے ایمان و تسلیم میں اضافہ ہوگا۔ اگرچہ ابتداءً آدمی صرف کلمۂ اسلام کو قبول کر لینے سے مومن و مسلم ہو جاتا ہے، لیکن یہ کوئی ساکن و جامد حالت نہیں ہے جو بس ایک ہی مقام پر ٹھیری رہتی ہو، بلکہ اس میں تنزل اور ارتقاء دونوں کے امکانات ہیں۔ خلوص اور اطاعت میں کمی اس کے تنزل کی موجب ہوتی ہے، یہاں تک کہ ایک شخص پیچھے ہٹتے ہٹتے ایمان کی اُس آخری سرحد پر پہنچ جاتا ہے جہاں سے یک سرِمو بھی تجاوز کر جائے تو مومن کے بجائے منافق ہو جائے۔ اس کے برعکس خلوص جتنا زیادہ ہو، اطاعت جتنی مکمل ہو اور دینِ حق کی سربلندی کے لیے لگن اور دُھن جتنی بڑھتی چلی جائے، ایمان اُسی نسبت سے بڑھتا چلا جاتا ہے، یہاں تک کہ آدمی صدیقیت کے مقام تک پہنچ جاتا ہے لیکن یہ کمی و بیشی جو کچھ بھی ہے اخلاقی مراتب میں ہے جس کا حساب اللہ کے سوا کوئی نہیں لگا سکتا۔ بندوں کے لیے ایمان بس ایک ہی اقرار و تصدیق ہے جس سے ہر مسلمان داخلِ اسلام ہوتا ہے اور جب تک اس پر قائم رہے، مسلمان مانا جاتا ہے۔ اس کے متعلق ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ آدھا مسلمان ہے اور یہ پاؤ، یا یہ دوگنا مسلمان ہے اور یہ تین گنا۔ اسی طرح قانونی حقوق میں سب مسلمان یکساں ہیں، یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی کو ہم زیادہ مومن کہیں اور اس کے حقوق زیادہ ہوں، اور کسی کو کم مومن قرار دیں اور اس کے حقوق کم ہوں۔ اِن اعتبارات سے ...... ایمان کی کمی و بیشی کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔

۳۹؎ یعنی کوئی اللہ کی راہ میں جان دے چکا ہے اور کوئی اس کے لیے تیار ہے کہ

اللہ نے کفار کا منہ پھیر دیا، وہ کوئی فائدہ حاصل کیے بغیر اپنے دل کی جلن لیے ہوئے یونہی پلٹ گئے، اور مومنین کی طرف سے اللہ ہی لڑنے کے لیے کافی ہو گیا، اللہ بڑی قوت والا اور زبردست ہے۔ پھر اہل کتاب میں سے جن لوگوں نے ان حملہ آوروں کا ساتھ دیا تھا[۴۰] اللہ اُن کی گڑھیوں سے انہیں اُتار لایا اور ان کے دلوں میں اس نے ایسا رعب ڈال دیا کہ آج ان میں سے ایک گروہ کو تم قتل کر رہے ہو اور دوسرے گروہ کو قید کر رہے ہو۔ اس نے تم کو ان کی زمین اور ان کے گھروں اور ان کے اموال کا وارث بنا دیا اور وہ علاقہ تمہیں دیا جسے تم نے کبھی پامال نہ کیا تھا۔ اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔ ع۳

اے نبی[۴۱]، اپنی بیویوں سے کہو، اگر تم دنیا اور اس کی زینت چاہتی ہو تو آؤ، میں تمہیں کچھ دے دلا کر بھلے طریقے سے رخصت کر دوں۔ اور اگر تم اللہ اور اس کے رسول

وقت آئے تو اس کے دین کی خاطر اپنے خون کا نذرانہ پیش کر دے۔

[۴۰] یعنی یہود بنی قریظہ۔

[۴۱] یہاں سے نمبر ۳۵ تک کی آیات جنگِ احزاب اور غزوۂ بنی قریظہ سے متصل زمانے میں نازل ہوئی تھیں۔ ان کا پس منظر ہم دیباچے میں مختصراً بیان کر آئے ہیں۔ صحیح مسلم میں حضرت جابر بن عبداللہ اُس زمانے کا یہ واقعہ بیان کرتے ہیں کہ ایک روز حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور دیکھا کہ آپؐ کی ازواج آپ کے گرد بیٹھی ہیں اور آپؐ خاموش ہیں۔ آپؐ نے حضرت عمرؓ کو خطاب کر کے فرمایا: "هُنَّ كما ترىٰ يسألنني النفقة" "یہ میرے گرد بیٹھی ہیں جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو۔ یہ مجھ سے خرچ کے لیے روپیہ مانگ رہی ہیں"۔ اس پر دونوں صاحبوں نے اپنی اپنی بیٹیوں کو ڈانٹا اور ان سے کہا کہ تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تنگ کرتی ہو اور وہ چیز مانگتی ہو جو آپ کے پاس نہیں ہے۔ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ اُس وقت کیسی مالی مشکلات میں مبتلا تھے اور کفر و اسلام کی انتہائی شدید کشمکش کے زمانے میں خرچ کے لیے ازواجِ مطہرات کے تقاضے مزاجِ مبارک پر کیا اثر ڈال رہے تھے۔

اور دارِ آخرت کی طالب ہو تو جان لو کہ تم میں سے جو نیکوکار ہیں اللہ نے ان کے لیے بڑا اجر مہیا کر رکھا ہے۔[۴۲]

[۴۲] اس آیت کے نزول کے وقت حضورؐ کے نکاح میں چار بیویاں تھیں، حضرت سودہؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت حفصہؓ اور حضرت ام سلمہؓ۔ ابھی حضرت زینبؓ سے حضورؐ کا نکاح نہیں ہُوا تھا۔ (احکام القرآن لابن العربی طبع مصر ۱۹۵۸ء۔ جلد ۳ ص ۱۴۲-۱۵۱۲)۔ جب یہ آیت نازل ہوئی تو آپ نے سب سے پہلے حضرت عائشہؓ سے گفتگو کی اور فرمایا "میں تم سے ایک بات کہتا ہوں، جواب دینے میں جلدی نہ کرنا، اپنے والدین کی رائے لے لو، پھر فیصلہ کرو"۔ پھر حضورؐ نے ان کو بتایا کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ حکم آیا ہے، اور یہ آیت اُن کو سنا دی۔ انہوں نے عرض کیا، "کیا اس معاملہ کو میں اپنے والدین سے پوچھوں؟ میں تو اللہ اور اس کے رسول اور دارِ آخرت کو چاہتی ہوں"۔ اس کے بعد حضور باقی ازواجِ مطہرات میں سے ایک ایک کے ہاں گئے اور ہر ایک سے یہی بات فرمائی، اور ہر ایک نے وہی جواب دیا جو حضرت عائشہؓ نے دیا تھا۔ (مسند احمد، مسلم، نسائی)

اصطلاح میں اس کو تخییر کہتے ہیں، یعنی بیوی کو اس امر کا اختیار دینا کہ وہ شوہر کے ساتھ رہنے یا اس سے جدا ہو جانے کے درمیان کسی ایک چیز کا خود فیصلہ کرلے۔ یہ تخییر نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر واجب تھی، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کا حضورؐ کو حکم دیا تھا۔ اگر ازواجِ مطہرات میں سے کوئی خاتون علیحدگی کا پہلو اختیار کرتیں تو آپ سے آپ جُدا نہ ہو جاتیں بلکہ حضورؐ کے جُدا کرنے سے ہوتیں، جیسا کہ آیت کے الفاظ "آؤ میں تمہیں کچھ دے دلا کر بھلے طریقے سے رخصت کر دوں" سے ظاہر ہوتا ہے لیکن حضورؐ پر یہ واجب تھا کہ اس صورت میں اُن کو جُدا کر دیتے، کیونکہ نبی کی حیثیت سے آپ کا یہ منصب نہ تھا کہ اپنا وعدہ پورا نہ فرماتے۔ جُدا ہو جانے کے بعد بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ امہات المومنین کے زمرے سے خارج ہو جاتیں اور اُن سے کسی دوسرے مسلمان کا نکاح حرام نہ ہوتا، کیونکہ وہ دنیا اور

اس کی زینت ہی کے لیے تو رسولِ پاک سے علیحدگی اختیار کرتیں جس کا حق انہیں دیا گیا تھا، اور ظاہر ہے کہ ان کا یہ مقصد نکاح سے محروم ہو جانے کی صورت میں پُورا نہ ہو سکتا تھا۔ دوسری طرف آیت کا منشا یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جن ازواج نے اللہ اور اس کے رسول اور دارِ آخرت کو پسند کر لیا انہیں طلاق دینے کا اختیار حضور کے لیے باقی نہ رہا، کیونکہ تخییر کے دو ہی پہلو تھے اور ایک پہلو کو اختیار کرنے والی کے حق میں دوسرا پہلو آپ سے آپ ممنوع ہو جاتا تھا۔

اسلامی فقہ میں تخییر دراصل تفویضِ طلاق کی حیثیت رکھتی ہے۔ یعنی شوہر اس ذریعہ سے بیوی کو اختیار دے دیتا ہے کہ چاہے تو اس کے نکاح میں رہے ورنہ الگ ہو جائے۔ اس مسئلے میں قرآن و سنّت سے استنباط کر کے فقہاء نے جو احکام بیان کیے ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) اختیار دے دینے کے بعد شوہر نہ تو اسے واپس لے سکتا ہے اور نہ عورت کو اُس کے استعمال سے روک سکتا ہے۔ البتہ عورت کے لیے یہ لازم نہیں ہے کہ وہ اس اختیار کو استعمال ہی کرے۔ وہ چاہے تو شوہر کے ساتھ رہنے پر رضامندی ظاہر کر دے، چاہے علیحدگی کا اعلان کر دے، اور چاہے تو کسی چیز کا اظہار نہ کرے اور اس اختیار کو یونہی ضائع ہو جانے دے۔

(۲) اس اختیار کے عورت کی طرف منتقل ہونے کے لیے دو شرطیں ہیں۔ اوّل یہ کہ شوہر نے یا تو اسے صریح الفاظ میں طلاق کا اختیار دیا ہو، یا اگر طلاق کی تصریح نہ کی ہو تو پھر اس کی نیت یہ اختیار دینے کی ہو۔ مثلاً اگر وہ کہے "تجھے اختیار ہے"، یا "تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے"، تو اس طرح کے کنایات میں شوہر کی نیت کے بغیر طلاق کا اختیار عورت کی طرف منتقل نہ ہوگا۔ اگر عورت اس کا دعویٰ کرے اور شوہر بحلف یہ بیان دے کہ اس کی نیت طلاق کا اختیار دینے کی نہ تھی تو شوہر کا بیان قبول کیا جائے گا۔ اِلّا یہ کہ عورت اس امر کی شہادت پیش کر دے کہ یہ الفاظ ناچاقی اور جھگڑے کی حالت میں، یا طلاق کی باتیں کرتے ہوئے کہے گئے تھے، کیونکہ اِس سیاق و سباق میں اختیار دینے کے معنی یہی سمجھے جائیں گے کہ شوہر کی نیت طلاق کا اختیار دینے کی تھی۔ دوسرم یہ کہ عورت کو یہ معلوم ہو کہ یہ اختیار اسے دیا گیا ہے۔ اگر وہ غائب ہو

تو اُسے اس کی اطلاع ملنی چاہیے، اور اگر وہ موجود ہو تو اسے یہ الفاظ سننے چاہییں۔ جب تک وہ سنے نہیں، یا اسے اس کی خبر نہ پہنچے، اختیار اس کی طرف منتقل نہ ہو گا۔

(۳) اگر شوہر کسی وقت کی تعیین کے بغیر مطلقاً اس کو اختیار دے تو عورت اس اختیار کو کب تک استعمال کر سکتی ہے؟ اس مسئلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ جس نشست میں شوہر اس سے یہ بات کہے اُسی نشست میں عورت اپنا اختیار استعمال کر سکتی ہے۔ اگر وہ کوئی جواب دیئے بغیر وہاں سے اُٹھ جائے، یا کسی ایسے کام میں مشغول ہو جائے جو اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ وہ جواب نہیں دینا چاہتی، تو اس کا اختیار باطل ہو جائے گا۔ یہ رائے حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت جابرؓ بن عبداللہ، جابر بن زید، عطاء، مجاہد، شعبی، نخعی، امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام اوزاعی، سفیان ثوری اور ابوثور کی ہے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ اس کا اختیار اس نشست تک محدود نہیں ہے بلکہ وہ اس کے بعد بھی اسے استعمال کر سکتی ہے۔ یہ رائے حضرت حسن بصری، قتادہ اور زہری کی ہے۔

(۴) اگر شوہر وقت کی تعیین کر دے، مثلاً کہے کہ ایک مہینے یا ایک سال تک تجھے اختیار ہے یا اتنی مدت تک تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے تو یہ اختیار اسی مدت تک اس کو حاصل رہے گا البتہ اگر وہ کہے کہ تو جب چاہے اس اختیار کو استعمال کر سکتی ہے تو اس صورت میں اس کا اختیار غیر محدود ہو گا۔

(۵) عورت اگر علحدگی اختیار کرنا چاہے تو اسے واضح اور قطعی الفاظ میں اس کا اظہار کرنا چاہیے۔ ایسے مبہم الفاظ جن سے مدعا واضح نہ ہوتا ہو، مؤثر نہیں ہو سکتے۔

(۶) قانوناً شوہر کی طرف سے عورت کو اختیار دینے کے تین صیغے ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ کہے "تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے"۔ دوسرے یہ کہ وہ کہے "تجھے اختیار ہے"۔ تیسرے یہ کہ وہ کہے "تجھے طلاق ہے اگر تو چاہے"۔ ان میں سے ہر ایک کے قانونی نتائج الگ الگ ہیں:۔

الف "تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے" کے الفاظ اگر شوہر نے کہے ہوں اور عورت اس کے

جواب میں کوئی صریح بات ایسی کہے جس سے ظاہر ہو کہ وہ علیٰحدگی کو اختیار کرتی ہے تو حنفیہ کے نزدیک ایک طلاق بائن پڑ جائے گی (یعنی اس کے بعد شوہر کو رجوع کا حق نہ ہوگا، لیکن عدّت گزر جانے پر یہ دونوں پھر چاہیں تو باہم نکاح کر سکتے ہیں)۔ اور اگر شوہر نے کہا ہو کہ "ایک طلاق کی حد تک تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے" تو اس صورت میں ایک طلاق رجعی پڑے گی (یعنی عدّت کے اندر شوہر رجوع کر سکتا ہے)۔ لیکن اگر شوہر نے معاملہ عورت کے ہاتھ میں دیتے ہوئے تین طلاق کی نیت کی ہو، یا اس کی تصریح کی ہو، تو اس صورت میں عورت کا اختیارِ طلاق تین طلاق ہی کا ہم معنی ہوگا خواہ وہ بصراحت اپنے اوپر تین طلاق وارد کرے یا صرف ایک بار کہے کہ میں نے علیٰحدگی اختیار کی یا اپنے آپ کو طلاق دی۔

ب - "تجھے اختیار ہے" کے الفاظ کے ساتھ اگر شوہر نے عورت کو علیٰحدگی کا اختیار دیا ہو اور عورت علیٰحدگی اختیار کرنے کی تصریح کر دے تو حنفیہ کے نزدیک ایک ہی طلاق بائن پڑے گی خواہ شوہر کی نیت تین طلاق کا اختیار دینے کی ہو (البتہ اگر شوہر کی طرف سے تین طلاق کا اختیار دینے کی تصریح ہو تب عورت کے اختیارِ طلاق سے تین طلاقیں واقع ہوں گی)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اگر شوہر نے اختیار دیتے ہوئے طلاق کی نیت کی ہو اور عورت علیٰحدگی اختیار کرے تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ امام مالکؒ کے نزدیک مدخولہ بیوی پر تین طلاقیں پڑ جائیں گی لیکن اگر غیر مدخولہ کے معاملہ میں شوہر ایک طلاق کی نیت کا دعویٰ کرے تو اسے قبول کر لیا جائے گا۔

ج - "تجھے طلاق ہے اگر تو چاہے" کہنے کی صورت میں اگر عورت طلاق کا اختیار استعمال کرے تو طلاق رجعی ہوگی نہ کہ بائن۔

(۷) اگر مرد کی طرف سے علیٰحدگی کا اختیار دیئے جانے کے بعد عورت اسی کی بیوی بن کر رہنے پر اپنی رضامندی ظاہر کر دے تو کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ یہی رائے حضرت عمرؓ،

اَے نبی کی بیویو، تم میں سے جو کسی صریح فحش حرکت کا ارتکاب کرے گی اسے دوہرا عذاب دیا جائے گا،^۴۴ اللہ کے لیے یہ بہت آسان کام ہے^۴۵- اور جو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے گی اور نیک عمل کرے گی اس کو ہم دوہرا اجر دیں گے^۴۶ اور ہم نے اس کے لیے رزقِ کریم مہیا کر رکھا ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابوالدرداءؓ، ابن عباس، اور ابن عمرؓ کی ہے، اور اسی رائے کو جمہور فقہاء نے اختیار کیا ہے۔ حضرت عائشہ سے مسروق نے یہ مسئلہ دریافت کیا تو انہوں نے جواب دیا خیّر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نساءہٗ فاخترنہٗ اکان ذالک طلاقاً؟ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیویوں کو اختیار دیا تھا اور انہوں نے حضورؐ ہی کے ساتھ رہنا پسند کر لیا تھا، پھر کیا اسے طلاق شمار کیا گیا؟"۔ اس معاملہ میں صرف حضرت علیؓ اور زید بن ثابت کی یہ رائے منقول ہوئی ہے کہ ایک طلاق رجعی واقع ہو گی، لیکن دوسری روایت ان دونوں بزرگوں سے بھی یہی ہے کہ کوئی طلاق واقع نہ ہو گی۔

^۴۴ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ نعوذ باللہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات سے کسی فحش حرکت کا اندیشہ تھا۔ بلکہ اس سے مقصود حضورؐ کی ازواج کو یہ احساس دلانا تھا کہ اسلامی معاشرے میں ان کا مقام جس قدر بلند ہے اسی کے لحاظ سے ان کی ذمہ داریاں بھی بہت سخت ہیں، اس لیے ان کا اخلاقی رویہ انتہائی پاکیزہ ہونا چاہیے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے لَئِنْ اَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ "اگر تم نے شرک کیا تو تمہارا سب کیا کرایا برباد ہو جائے گا" (الزمر۔ آیت ۶۵)۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ معاذ اللہ حضورؐ سے شرک کا کوئی اندیشہ تھا، بلکہ اس سے مقصود حضورؐ کو اور آپ کے واسطہ سے عام انسانوں کو یہ احساس دلانا تھا کہ شرک کتنا خطرناک جرم ہے جس سے سخت احتراز لازم ہے۔

^۴۵ یعنی تم اس بھلاوے میں نہ رہنا کہ نبی کی بیویاں ہونا تمہیں اللہ کی پکڑ سے بچا سکتا ہے، یا تمہارے مرتبے کچھ ایسے بلند ہیں کہ ان کی وجہ سے تمہیں پکڑنے میں اللہ کو کوئی دشواری پیش آسکتی ہے۔

آیۃ ۳۲ اے نبی کی بیویو، تم عام عورتوں کی طرح نہیں ہو۔ اگر تم اللہ سے ڈرنے والی ہو تو دبی

۴۵ ؎ گناہ پر دوہرے عذاب اور نیکی پر دوہرے اجر کی وجہ یہ ہے کہ جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ انسانی معاشرے میں کسی بلند مرتبے پر سرفراز فرماتا ہے وہ بالعموم لوگوں کے رہنما بن جاتے ہیں اور بندگانِ خدا کی بڑی تعداد بھلائی اور برائی میں انہی کی پیروی کرتی ہے۔ اُن کی برائی تنہا انہی کی برائی نہیں ہوتی بلکہ ایک قوم کے بگاڑ کی موجب بھی ہوتی ہے اور ان کی بھلائی صرف انہی کی انفرادی بھلائی نہیں ہوتی بلکہ بہت سے انسانوں کی اصلاح کا سبب بھی بنتی ہے۔ اس لیے جب وہ برے کام کرتے ہیں تو اپنے بگاڑ کے ساتھ دوسروں کے بگاڑ کی بھی سزا پاتے ہیں، اور جب وہ نیک کام کرتے ہیں تو انہیں اپنی نیکی کے ساتھ اس بات کی جزا بھی ملتی ہے کہ انہوں نے دوسروں کو بھلائی کی راہ دکھائی۔ اس آیت سے یہ اصول بھی نکلتا ہے کہ جہاں جتنی زیادہ حُرمت ہوگی اور جس قدر زیادہ امانت کی توقع ہوگی، وہاں اسی قدر زیادہ ہتکِ حُرمت اور ارتکابِ خیانت کا جرم شدید ہوگا اور اسی قدر زیادہ اس کا عذاب سخت ہوگا۔ مثلاً مسجد میں شراب پینا اپنے گھر میں شراب پینے سے شدید تر جرم ہے اور اس کی سزا زیادہ سخت ہے۔ محرمات سے زنا کرنا غیر عورت سے زنا کی بہ نسبت اشد ہے اور اس پر زیادہ سخت عذاب ہوگا۔

۴۶ ؎ یہاں سے آخر پیراگراف تک کی آیات وہ ہیں جن سے اسلام میں پردے کے احکام کا آغاز ہوا ہے۔ ان آیات میں خطاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بیویوں سے کیا گیا ہے مگر مقصود تمام مسلمان گھروں میں ان اصلاحات کو نافذ کرنا ہے۔ ازواجِ مطہرات کو مخاطب کرنے کی غرض صرف یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر سے اس پاکیزہ طرزِ زندگی کی ابتدا ہو تو باقی سارے مسلمان گھرانوں کی خواتین اس کی تقلید کریں گی، کیونکہ یہی گھر اُن کے لیے نمونہ کی حیثیت رکھتا تھا۔ بعض لوگ صرف اس بنیاد پر کہ ان آیات کا خطاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواجِ مطہرات سے ہے، یہ دعویٰ کر بیٹھتے ہیں کہ یہ احکام انہی کے لیے خاص ہیں۔ لیکن آگے ان آیات میں جو کچھ فرمایا گیا ہے اسے پڑھ کر دیکھیے۔ کون سی بات ایسی ہے جو حضورؐ کی ازواج کے لیے خاص ہو اور باقی مسلمان عورتوں

زبان سے بات نہ کیا کرو کہ دل کی خرابی کا مبتلا کوئی شخص لالچ میں پڑ جائے، بلکہ صاف سیدھی بات کرو۔ اپنے گھروں میں ٹک کر رہو اور سابق دورِ جاہلیت کی سی سج دھج نہ

کے لیے مطلوب نہ ہو؟ کیا اللہ تعالیٰ کا منشا یہی ہو سکتا تھا کہ صرف ازواجِ مطہرات ہی گندگی سے پاک ہوں اور وہی اللہ و رسول کی اطاعت کریں، اور وہی نمازیں پڑھیں اور زکوٰۃ دیں؟ اگر یہ منشا نہیں ہو سکتا تو پھر گھروں میں چین سے بیٹھنے اور تبرجِ جاہلیت سے پرہیز کرنے اور غیر مردوں کے ساتھ دبی زبان سے بات نہ کرنے کا حکم ان کے لیے کیسے خاص ہو سکتا ہے اور باقی مسلمان عورتیں اس سے مستثنیٰ کیسے ہو سکتی ہیں؟ کیا معقول دلیل ایسی ہے جس کی بنا پر ایک ہی سلسلۂ کلام کے مجموعی احکام میں سے بعض کو عام اور بعض کو خاص قرار دیا جائے؟

رہا یہ فقرہ کہ "تم عام عورتوں کی طرح نہیں ہو"، تو اس سے بھی یہ مطلب نہیں نکلتا کہ عام عورتوں کو تو بن ٹھن کر نکلنا چاہیے اور غیر مردوں سے خوب لگاوٹ کی باتیں کرنی چاہییں، البتہ تم ایسا طرزِ عمل اختیار نہ کرو۔ بلکہ اس کے برعکس یہ طرزِ کلام کچھ اسی طرح کا ہے جیسے ایک شریف آدمی اپنے بچے سے کہتا ہے کہ "تم بازاری بچوں کی طرح نہیں ہو، تمہیں گالی نہ بکنی چاہیے۔" اس سے کوئی عقلمند آدمی بھی کہنے والے کا یہ مدعا اخذ نہ کرے گا کہ وہ صرف اپنے بچے کے لیے گالیاں بکنے کو برا سمجھتا ہے، دوسرے بچوں میں یہ عیب موجود رہے تو اسے اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔

۴۸؎ یعنی ضرورت پیش آنے پر کسی مرد سے بات کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، لیکن ایسے مواقع پر عورت کا لہجہ اور اندازِ گفتگو ایسا ہونا چاہیے جس سے بات کرنے والے مرد کے دل میں کبھی یہ خیال تک نہ گزر سکے کہ اس عورت سے کوئی اور توقع بھی قائم کی جا سکتی ہے۔ اس کے لہجے میں کوئی لوچ نہ ہو، اس کی باتوں میں کوئی لگاوٹ نہ ہو، اس کی آواز میں دانستہ کوئی شیرینی گھلی ہوئی نہ ہو جو سننے والے مرد کے جذبات میں انگیخت پیدا کرے اور اسے آگے قدم بڑھانے کی ہمت دلائے۔ اِس طرزِ گفتگو کے متعلق اللہ تعالیٰ صاف فرماتا ہے کہ یہ کسی ایسی

دکھاتی پھرو۔[۴۹] نماز قائم کرو، زکوٰۃ دو اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو۔ اللہ

عورت کو زیب نہیں دیتا جس کے دل میں خدا کا خوف اور بدی سے پرہیز کا جذبہ ہو۔ دوسرے الفاظ میں یہ فاسقات و فاجرات کا طرزِ کلام ہے نہ کہ مومنات متقیات کا۔ اس کے ساتھ اگر سورۂ نور کی وہ آیت بھی دیکھی جائے جس میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَلَا یَضْرِبْنَ بِاَرْجُلِهِنَّ لِیُعْلَمَ مَا یُخْفِیْنَ مِنْ زِیْنَتِهِنَّ (اور وہ زمین پر اس طرح پاؤں مارتی ہوئی نہ چلیں کہ جو زینت انہوں نے چھپا رکھی ہے اس کا علم لوگوں کو ہو) تو رب العٰلمین کا صاف منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورتیں خواہ مخواہ اپنی آواز یا اپنے زیوروں کی جھنکار غیر مردوں کو نہ سنائیں اور اگر بضرورت اجنبیوں سے بولنا پڑ جائے تو پوری احتیاط کے ساتھ بات کریں۔ اسی بنا پر عورت کے لیے اذان دینا ممنوع ہے۔ نیز اگر نماز باجماعت میں کوئی عورت موجود ہو اور امام کوئی غلطی کرے تو مرد کی طرح سبحان اللہ کہنے کی اُسے اجازت نہیں ہے بلکہ اس کو صرف ہاتھ پر ہاتھ مار کر آواز پیدا کرنی چاہیے تاکہ امام متنبہ ہو جائے۔

اب یہ ذرا سوچنے کی بات ہے کہ جو دین عورت کو غیر مرد سے بات کرتے ہوئے بھی لوچدار اندازِ گفتگو اختیار کرنے کی اجازت نہیں دیتا اور اسے مردوں کے سامنے بلاضرورت آواز نکالنے سے بھی روکتا ہے، کیا وہ کبھی اس کو پسند کر سکتا ہے کہ عورت اسٹیج پر آ کر گائے، ناچے، تھرکے، بھاؤ بتائے اور ناز و نخرے دکھائے؟ کیا وہ اس کی اجازت دے سکتا ہے کہ ریڈیو پر عورت عاشقانہ گیت گائے اور سریلے نغموں کے ساتھ فحش مضامین سنا سنا کر لوگوں کے جذبات میں آگ لگائے؟ کیا وہ اسے جائز رکھ سکتا ہے کہ عورتیں ڈراموں میں کبھی کسی کی بیوی اور کبھی کسی کی معشوقہ کا پارٹ ادا کریں؟ یا ہوائی میزبان (AIR HOSTESSES) بنائی جائیں اور انہیں خاص طور پر مسافروں کا دل لبھانے کی تربیت دی جائے؟ یا کلبوں اور اجتماعی تقریبات اور مخلوط مجالس میں بن ٹھن کر آئیں اور مردوں سے خوب گھل مل کر بات چیت اور ہنسی مذاق کریں؟ یہ کلچر آخر کس قرآن سے برآمد کی گئی ہے؟ خدا کا نازل کردہ قرآن تو سب کے سامنے ہے۔ اس میں کہیں اس کلچر کی گنجائش

نظر آتی ہو تو اس مقام کی نشان دہی کر دی جائے۔

۴۶ؔ اصل میں لفظ قَرْنَ استعمال ہوا ہے۔ بعض اہلِ لغت نے اس کو "قرار" سے ماخوذ بتایا ہے اور بعض نے "وقار" سے۔ اگر اس کو قرار سے لیا جائے تو معنی ہوں گے "قرار پکڑو"، "ٹک کر رہو" اور اگر وقار سے لیا جائے تو مطلب ہو گا "سکون سے رہو"، "چین سے بیٹھو"۔ دونوں صورتوں میں آیت کا منشا یہ ہے کہ عورت کا اصل دائرۂ عمل اس کا گھر ہے، اُس کو اسی دائرے میں رہ کر اطمینان کے ساتھ اپنے فرائض انجام دینے چاہییں، اور گھر سے باہر صرف بضرورت ہی نکلنا چاہیے۔ یہ منشا خود آیت کے الفاظ سے بھی ظاہر ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کی احادیث اس کو اور زیادہ واضح کر دیتی ہیں۔ حافظ ابوبکر بزّار حضرت انسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ عورتوں نے حضورؐ سے عرض کیا کہ ساری فضیلت تو مرد لوٹ لے گئے، وہ جہاد کرتے ہیں اور خدا کی راہ میں بڑے بڑے کام کرتے ہیں۔ ہم کیا عمل کریں کہ ہمیں بھی مجاہدین کے برابر اجر مل سکے؟ جواب میں فرمایا من قعدت منکن فی بیتھا فانھا تدرک عمل المجاھدین "جو تم میں سے گھر میں بیٹھے گی وہ مجاہدین کے عمل کو پا لے گی"۔ مطلب یہ ہے کہ مجاہد دل جمعی کے ساتھ اسی وقت تو خدا کی راہ میں لڑ سکتا ہے جبکہ اسے اپنے گھر کی طرف سے پورا اطمینان ہو، اس کی بیوی اس کے گھر اور بچوں کو سنبھالے بیٹھی ہو، اور اسے کوئی خطرہ اس امر کا نہ ہو کہ پیچھے وہ کوئی گُل کھلا بیٹھے گی۔ یہ اطمینان جو عورت اسے فراہم کرے گی وہ گھر بیٹھے اس کے جہاد میں برابر کی حصّہ دار ہو گی۔ ایک اور روایت جو بزّار اور ترمذی نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے نقل کی ہے اس میں وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کا یہ ارشاد بیان کرتے ہیں کہ ان المرأۃ عورۃ فاذا خرجت استشرفھا الشیطان واقرب ماتکون بروحۃ ربھا وھی فی قعر بیتھا "عورت مستور رہنے کے قابل چیز ہے۔ جب وہ نکلتی ہے تو شیطان اس کو تاکتا ہے۔ اور اللہ کی رحمت سے قریب تر وہ اُس وقت ہوتی ہے جبکہ وہ اپنے گھر میں ہو"۔ (مزید تشریح کے لیے ملاحظہ ہو تفسیر سورۂ نور، حاشیہ ۴۹)۔

قرآن مجید کے اِس صاف اور صریح حکم کی موجودگی میں اس بات کی آخر کیا گنجائش ہے کہ

مسلمان عورتیں کونسلوں اور پارلیمنٹوں کی ممبر بنیں، بیرونِ خانہ کی سوشل سرگرمیوں میں دوڑتی پھریں، سرکاری دفتروں میں مردوں کے ساتھ کام کریں، کالجوں میں لڑکوں کے ساتھ تعلیم پائیں، مردانہ ہسپتالوں میں نرسنگ کی خدمت انجام دیں، ہوائی جہازوں اور ریل کاروں میں "مسافر نوازی" کے لیے استعمال کی جائیں، اور تعلیم و تربیت کے لیے امریکہ و انگلستان بھیجی جائیں؟ عورت کی بیرونِ خانہ سرگرمیوں کے جواز میں بڑی سے بڑی دلیل جو پیش کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے جنگِ جمل میں حصہ لیا تھا۔ لیکن یہ استدلال جو لوگ پیش کرتے ہیں انہیں شاید معلوم نہیں ہے کہ خود حضرت عائشہ کا اپنا خیال اس باب میں کیا تھا۔ عبداللہ بن احمد بن حنبل نے زوائد الزہد میں، اور ابن المنذر، ابن ابی شیبہ اور ابن سعد نے اپنی کتابوں میں مسروق کی روایت نقل کی ہے کہ حضرت عائشہؓ جب تلاوتِ قرآن کرتے ہوئے اِس آیت (وَقَرْنَ فِیْ بُیُوْتِکُنَّ) پر پہنچتی تھیں تو بے اختیار رو پڑتی تھیں یہاں تک کہ ان کا دوپٹہ بھیگ جاتا تھا، کیونکہ اس پر انہیں اپنی وہ غلطی یاد آجاتی تھی جو ان سے واقعہ جمل میں ہوئی تھی۔

۴۹؎ اس آیت میں دو اہم الفاظ استعمال کیے گئے ہیں جن کا سمجھنا آیت کے منشا کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے۔ ایک تَبَرُّج، دوسرے جاہلیتِ اُولیٰ۔

تَبَرُّج کے معنی عربی زبان میں نمایاں ہونے اُبھرنے اور کھُل کر سامنے آنے کے ہیں۔ ہر ظاہر اور مرتفع چیز کے لیے عرب لفظ "بَرَج" استعمال کرتے ہیں۔ "بُرج" کو بُرج اس کے ظہور و ارتفاع کی بنا پر ہی کہا جاتا ہے۔ بادبانی کشتی کے لیے "بَارِجَہ" کا لفظ اسی لیے بولا جاتا ہے کہ اس کے بادبان دُور سے نمایاں ہوتے ہیں۔ عورت کے لیے جب لفظ تبرج استعمال کیا جائے تو اس کے تین مطلب ہونگے۔ ایک یہ کہ وہ اپنے چہرے اور جسم کا حسن لوگوں کو دکھلائے، دوسرے یہ کہ وہ اپنے لباس اور زیور کی شان دوسروں کے سامنے نمایاں کرے، تیسرے یہ کہ وہ اپنی چال ڈھال اور چٹک مٹک سے اپنے آپ کو نمایاں کرے۔ یہی تشریح اس لفظ کی اکابر اہلِ لغت اور اکابر مفسّرین نے کی ہے۔ مجاہد قتادہ اور ابن ابی نَجِیح کہتے ہیں: التبرّج المشی بتبختر و تکسر و تغنج۔ تبرّج کے معنی ہیں ناز و ادا

کے ساتھ لچکے کھاتے اور اٹھلاتے ہوئے چلنا"۔ مُقاتل کہتے ہیں: ابداء قلائدھا وقرطھا وعنقھا "عورت کا اپنے ہار اور اپنے بُندے اور اپنا گلا نمایاں کرنا"۔ المبرّد کا قول ہے: ان تبدی من محاسنھا ما یجب علیھا سترہ "یہ کہ عورت اپنے وہ محاسن ظاہر کرے جن کو اسے چھپانا چاہیے"۔ ابوعبیدہ کی تفسیر ہے: ان تخرج من محاسنھا ما تستدعی بہ شھوۃ للرجال "یہ کہ عورت اپنے جسم ولباس کے حُسن کو نمایاں کرے جس سے مردوں کو اس کی طرف رغبت ہو"۔

جاہلیت کا لفظ قرآن مجید میں اس مقام کے علاوہ تین جگہ اور استعمال ہُوا ہے۔ ایک آلِ عمران کی آیت ۱۵۴ میں، جہاں اللہ کی راہ میں لڑنے سے جی چُرانے والوں کے متعلق فرمایا گیا ہے کہ وہ "اللہ کے بارے میں حق کے خلاف جاہلیت کے سے گمان رکھتے ہیں"۔ دوسرے، سورۂ مائدہ، آیت ۵۰ میں، جہاں خدا کے قانون کے بجائے کسی اور قانون کے مطابق اپنے مقدمات کا فیصلہ کرانے والوں کے متعلق فرمایا گیا "کیا وہ جاہلیت کا فیصلہ چاہتے ہیں"۔ تیسرے سورۂ فتح، آیت ۲۶ میں جہاں کفارِ مکہ کے اِس فعل کو "حمیتِ جاہلیہ" کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے کہ انہوں نے محض تعصب کی بنا پر مسلمانوں کو عُمرہ نہ کرنے دیا۔ حدیث میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت ابوالدرداءؓ نے کسی شخص سے جھگڑا کرتے ہوئے اس کو ماں کی گالی دے دی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سنا تو فرمایا "تم میں ابھی تک جاہلیت موجود ہے"۔ ایک اور حدیث میں ہے کہ حضورؐ نے فرمایا "تین کام جاہلیت کے ہیں۔ دوسروں کے نسب پر طعن کرنا، ستاروں کی گردش سے فال لینا، اور مُردوں پر نوحہ کرنا"۔ ان تمام استعمالات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جاہلیت سے مراد اسلام کی اصطلاح میں ہر وہ طرزِ عمل ہے جو اسلامی تہذیب و ثقافت اور اسلامی اخلاق وآداب اور اسلامی ذہنیت کے خلاف ہو۔ اور جاہلیتِ اولیٰ کا مطلب وہ برائیاں ہیں جن میں اسلام سے پہلے عرب کے لوگ اور دنیا بھر کے دوسرے لوگ مبتلا تھے۔ اس تشریح سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ جس طرزِ عمل سے عورتوں کو روکنا چاہتا ہے وہ ان کا اپنے حُسن کی نمائش کرتے ہوئے گھروں سے باہر نکلنا ہے۔ وہ ان کو ہدایت فرماتا ہے

تو یہ چاہتا ہے کہ تم اہلِ بیتِ نبیؐ سے گندگی کو دُور کرے اور تمہیں پوری طرح پاک کر دے۔ ۵۰

کہ اپنے گھروں میں ٹِک کر رہو، کیونکہ تمہارا اصل کام گھر میں ہے نہ کہ اس سے باہر۔ لیکن اگر باہر نکلنے کی ضرورت پیش آئے تو اُس شان کے ساتھ نہ نکلو جس کے ساتھ سابق دورِ جاہلیت میں عورتیں نکلا کرتی تھیں۔ بن ٹھن کر نکلنا، چہرے اور جسم کے حُسن کو زیب و زینت اور چُست لباسوں یا عریاں لباسوں سے نمایاں کرنا، اور ناز و ادا سے چلنا ایک مسلم معاشرے کی عورتوں کا کام نہیں ہے۔ یہ جاہلیت کے طور طریقے ہیں جو اسلام میں نہیں چل سکتے۔ اب یہ بات ہر شخص خود دیکھ سکتا ہے کہ جو ثقافت ہمارے ہاں رائج کی جا رہی ہے وہ قرآن کی رُو سے اسلام کی ثقافت ہے یا جاہلیت کی ثقافت۔ البتہ اگر کوئی اور قرآن ہمارے کارفرماؤں کے پاس آگیا ہے جس سے اسلام کی یہ نئی روح نکال کر مسلمانوں میں پھیلائی جا رہی ہے تو بات دوسری ہے۔

۵۰ جس سیاق و سباق میں یہ آیت وارد ہوئی ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہاں اہل البیت سے مراد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بیویاں ہیں۔ کیونکہ خطاب کا آغاز ہی یا نساء النبی کے الفاظ سے کیا گیا ہے اور ماقبل و مابعد کی پوری تقریر میں وہی مخاطب ہیں۔ علاوہ بریں "اہل البیت" کا لفظ عربی زبان میں ٹھیک انہی معنوں میں استعمال ہوتا ہے جن میں ہم "گھر والوں" کا لفظ بولتے ہیں، اور اس کے مفہوم میں آدمی کی بیوی اور اس کے بچے، دونوں شامل ہوتے ہیں۔ بیوی کو مستثنیٰ کر کے "اہلِ خانہ" کا لفظ کوئی نہیں بولتا۔ خود قرآن مجید میں بھی اِس مقام کے سوا دو مزید مقامات پر یہ لفظ آیا ہے اور دونوں جگہ اس کے مفہوم میں بیوی شامل، بلکہ مقدم ہے۔ سورۂ ہود میں جب فرشتے حضرت ابراہیم کو بیٹے کی پیدائش کی بشارت دیتے ہیں تو ان کی اہلیہ اسے سُن کر تعجب کا اظہار کرتی ہیں کہ بھلا اس بڑھاپے میں ہمارے ہاں بچہ کیسے ہوگا۔ اس پر فرشتے کہتے ہیں اَتَعْجَبِیْنَ مِنْ اَمْرِ اللّٰہِ رَحْمَتُ اللّٰہِ وَبَرَکَاتُہٗ عَلَیْکُمْ اَھْلَ الْبَیْتِ ۔ "کیا تم اللہ کے امر پر تعجب کرتی ہو؟ اِس گھر کے لوگو، تم پر تو اللہ کی رحمت ہے اور اس کی برکتیں ہیں"۔ سورۂ قصص میں جب حضرت موسیٰ ایک شیر خوار بچے کی حیثیت سے فرعون کے گھر میں پہنچتے ہیں اور فرعون کی بیوی کو

کسی ایسی انا کی تلاش ہوتی ہے جس کا دودھ بچہ پی لے تو حضرت موسٰیؑ کی بہن جا کر کہتی ہیں ھَلْ اَدُلُّکُمْ عَلٰٓی اَھْلِ بَیْتٍ یَّکْفُلُوْنَہٗ لَکُمْ "کیا میں تمہیں ایسے گھر والوں کا پتہ دوں جو آپ کے لیے اس بچے کی پرورش کا ذمہ لیں" پس محاورہ، اور قرآن کے استعمالات، اور خود اس آیت کا سیاق و سباق، ہر چیز اس بات پر قطعی دلالت کرتی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اہلِ بیت میں آپ کی ازواج مطہرات بھی داخل ہیں اور آپ کی اولاد بھی۔ بلکہ زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ آیت کا اصل خطاب ازواج سے ہے اور اولاد مفہومِ لفظ کے اعتبار سے اس میں شامل قرار پاتی ہے اسی بنا پر ابن عباس اور عُروَہ بن زبیر اور عکرمہ کہتے ہیں کہ اس آیت میں اہل البیت سے مراد ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ "اہل البیت" کا لفظ صرف ازواج کے لیے استعمال ہوا ہے اور اس میں دوسرا کوئی داخل نہیں ہو سکتا، تو یہ بات بھی غلط ہو گی۔ صرف یہی نہیں کہ "گھر والوں" کے لفظ میں آدمی کے سب اہل و عیال شامل ہوتے ہیں، بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود تصریح فرمائی ہے کہ وہ بھی شامل ہیں۔ ابن ابی حاتم کی روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ سے ایک مرتبہ حضرت علیؓ کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا تسألنی عن رجل کان من احب الناس الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکانت تحتہ ابنتہ واحب الناس الیہ "تم اس شخص کے متعلق پوچھتے ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے محبوب ترین لوگوں میں سے تھا اور جس کی بیوی حضورؐ کی وہ بیٹی تھی جو آپ کو سب سے بڑھ کر محبوب تھی"۔ اس کے بعد حضرت عائشہؓ نے یہ واقعہ سنایا کہ حضورؐ نے حضرت علیؓ اور فاطمہ اور حسن اور حسین رضی اللہ عنہم کو بلایا اور ان پر ایک کپڑا ڈال دیا اور دعا فرمائی اللّٰھم ھٰؤلاء اھل بیتی فاذھب عنھم الرجس وطھّرھم تطھیرا۔ "خدایا، یہ میرے اہلِ بیت ہیں، ان سے گندگی کو دور کر دے اور انہیں پاک کر دے۔" حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں نے عرض کیا، میں بھی تو آپ کے اہلِ بیت میں سے ہوں (یعنی مجھے بھی اس کپڑے میں داخل کر کے میرے حق میں دعا فرمایئے)۔ حضورؐ نے فرمایا "تم الگ رہو، تم تو خیر ہو ہی۔" اس کے

ملتے جلتے مضمون کی بکثرت احادیث مُسلم، ترمذی، احمد، ابن جریر، حاکم، بیہقی وغیرہ محدثین نے ابو سعید خُدری، حضرت عائشہؓ، حضرت انَس، حضرت ام سَلَمہ، حضرت واثِلہ بن اَسْقَع اور بعض دوسرے صحابہ سے نقل کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ و فاطمہؓ اور ان کے دونوں صاحبزادوں کو اپنا اہل البیت قرار دیا۔ لہٰذا اُن لوگوں کا خیال غلط ہے جو ان حضرات کو اس سے خارج ٹھیراتے ہیں۔

اِسی طرح اُن لوگوں کی رائے بھی غلط ہے جو مذکورۂ بالا احادیث کی بنیاد پر ازواجِ مطہرات کو اہل البیت سے خارج ٹھیراتے ہیں۔ اول تو جو چیز صراحۃً قرآن سے ثابت ہو اس کو کسی حدیث کے بل پر رد نہیں کیا جا سکتا۔ دوسرے خود ان احادیث کا مطلب بھی وہ نہیں ہے جو ان سے نکالا جاتا ہے۔ ان میں سے بعض روایات میں جو یہ بات آئی ہے کہ حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس چادر کے نیچے نہیں لیا جس میں حضورؐ نے ان چاروں اصحاب کو لیا تھا، اُس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ حضورؐ نے ان کو اپنے "گھر والوں" سے خارج قرار دیا تھا بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بیویاں تو اہلِ بیت میں شامل ہیں ہی، کیونکہ قرآن نے انہی کو مخاطب کیا ہے، لیکن ان دوسرے اصحاب کے متعلق ظاہر قرآن کے لحاظ سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ وہ اہلِ بیت سے خارج ہیں، اس لیے تصریح کی ضرورت اُن کے حق میں ہے نہ کہ ازواجِ مطہرات کے حق میں۔

ایک گروہ نے اس آیت کی تفسیر میں صرف اتنا ہی ستم نہیں کیا ہے کہ ازواجِ مطہرات کو "اہل البیت" سے خارج کر کے صرف حضرت علی و فاطمہ اور ان کی اولاد کے لیے اس لفظ کو خاص کر دیا، بلکہ اس پر مزید ستم یہ بھی کیا ہے کہ اس کے الفاظ "اللہ تو یہ چاہتا ہے کہ تم سے گندگی کو دُور کرے اور تمہیں پوری طرح پاک کر دے" سے یہ نتیجہ نکال لیا کہ حضرت علی و فاطمہ اور ان کی اولاد انبیاء علیہم السلام کی طرح معصوم ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ "گندگی" سے مراد خطا اور گناہ ہے۔ اور ارشادِ الٰہی کی رُو سے یہ اہل البیت اس سے پاک کر دیئے گئے ہیں حالانکہ آیت کے الفاظ یہ نہیں ہیں کہ تم سے گندگی دور کر دی گئی اور تم بالکل پاک کر دیئے گئے۔ بلکہ الفاظ

یاد رکھو اللہ کی آیات اور حکمت کی اُن باتوں کو جو تمہارے گھروں میں سنائی جاتی ہیں،[۵۱]
بے شک اللہ لطیف[۵۲] اور باخبر ہے ع ۴

یہ ہیں کہ اللہ تم سے گندگی کو دُور کرنا اور تمہیں پاک کر دینا چاہتا ہے۔ سیاق و سباق بھی یہ نہیں بتاتا کہ یہاں مناقب اہلِ بیت بیان کرنے مقصود ہیں، بلکہ یہاں تو اہلِ بیت کو نصیحت کی گئی ہے کہ تم فلاں کام کرو اور فلاں کام نہ کرو، اس لیے کہ اللہ تمہیں پاک کرنا چاہتا ہے۔ بالفاظِ دیگر مطلب یہ ہے کہ تم فلاں رویّہ اختیار کرو گے تو پاکیزگی کی نعمت تمہیں نصیب ہوگی ورنہ نہیں۔ تاہم اگر یرید اللہ لیذھب عنکم الرجس . . . ویطھرکم تطھیرًا کا مطلب یہ لے لیا جائے کہ اللہ نے ان کو معصوم کر دیا تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ وضو اور غسل اور تیمم کرنے والے سب مسلمانوں کو معصوم نہ مان لیا جائے کیونکہ ان کے متعلق بھی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهٗ عَلَيْكُمْ "مگر اللہ چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے اور اپنی نعمت تم پر تمام کر دے" (المائدہ۔ آیت ۶)۔

[۵۱] اصل میں لفظ وَاذْكُرْنَ استعمال ہوا ہے، جس کے دو معنی ہیں: "یاد رکھو" اور "بیان کرو"۔ پہلے معنی کے لحاظ سے مطلب یہ ہے کہ اے نبی کی بیویو، تم کبھی اس بات کو فراموش نہ کرنا کہ تمہارا گھر وہ ہے جہاں سے دنیا بھر کو آیاتِ الٰہی اور حکمت و دانائی کی تعلیم دی جاتی ہے، اس لیے تمہاری ذمہ داری بڑی سخت ہے۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ اسی گھر میں لوگ جاہلیت کے نمونے دیکھنے لگیں۔ دوسرے معنی کے لحاظ سے مطلب یہ ہے کہ نبی کی بیویو، جو کچھ تم سنو اور دیکھو اسے لوگوں کے سامنے بیان کرتی رہو، کیونکہ رسول کے ساتھ ہر وقت کی معاشرت سے بہت سی ہدایات تمہارے علم میں ایسی آئیں گی جو تمہارے سوا کسی اور ذریعہ سے لوگوں کو معلوم نہ ہو سکیں گی۔

اس آیت میں دو چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ ایک آیات اللہ۔ دوسرے حکمت۔ آیات اللہ سے مراد تو کتاب اللہ کی آیات ہی ہیں۔ مگر حکمت کا لفظ وسیع ہے جس میں وہ تمام دانائی

کی باتیں آجاتی ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو سکھاتے تھے۔ اس لفظ کا اطلاق کتاب اللہ کی تعلیمات پر بھی ہو سکتا ہے، مگر صرف انہی کے ساتھ اس کو خاص کر دینے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ قرآن کی آیات سنانے کے علاوہ جس حکمت کی تعلیم نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنی سیرتِ پاک سے اور اپنے ارشادات سے دیتے تھے وہ بھی لامحالہ اس میں شامل ہے۔ بعض لوگ محض اس بنیاد پر کہ آیت میں مَا یُتْلٰی (جو تلاوت کی جاتی ہیں) کا لفظ استعمال ہوا ہے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ آیات اللہ اور حکمت سے مراد صرف قرآن ہے، کیونکہ "تلاوت" کا لفظ اصطلاحاً قرآن کی تلاوت کے لیے مخصوص ہے۔ لیکن یہ استدلال بالکل غلط ہے۔ تلاوت کے لفظ کو اصطلاح کے طور پر قرآن یا کتاب اللہ کی تلاوت کے لیے مخصوص کر دینا بعد کے لوگوں کا فعل ہے۔ قرآن میں اس لفظ کو اصطلاح کے طور پر استعمال نہیں کیا گیا ہے۔ سورۂ بقرہ آیت ۱۰۲ میں یہی لفظ جادو کے اُن منتروں کے لیے استعمال کیا گیا ہے جو شیاطین حضرت سلیمانؑ کی طرف منسوب کر کے لوگوں کو سناتے تھے۔ وَاتَّبَعُوْا مَا تَتْلُوا الشَّیٰطِیْنُ عَلٰی مُلْکِ سُلَیْمٰنَ "انہوں نے پیروی کی اُس چیز کی جس کی تلاوت کرتے تھے (یعنی جسے سناتے تھے) شیاطین سلیمان کی بادشاہی کی طرف منسوب کر کے"۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ قرآن اس لفظ کو اس کے لغوی معنی میں استعمال کرتا ہے، کتاب اللہ کی آیات سنانے کے لیے اصطلاحاً مخصوص نہیں کرتا۔

۵۲ء اللہ لطیف ہے، یعنی مخفی سے مخفی باتوں تک اس کا علم پہنچ جاتا ہے۔ اس سے کوئی چیز چھپی نہیں رہ سکتی۔

مطلق العنان اقتدار کے تحت مجدد مذہبی مناصب

(۴)

جناب نعیم صدیقی صاحب

مناصب پر آکر علمائے حق کی جدوجہد اب ذرا جائزہ لیجیے، علمائے حق کی ان مساعی کا جو انہوں نے اسلام کے تقاضوں، انصاف کی روایات، عدلیہ کی آزادی اور منصبِ قضا کے وقار کو بچانے کے لیے مناصب پر آکر سرانجام دیں۔

اس سلسلے میں بھی پہلے دو ایک مثالیں اموی دور کی لیجیے:

قاضی خیر نے ایک خرجی سپاہی کو گالیاں دینے کے الزام میں حوالات میں بند کر دیا۔ مصر کے گورنر عبدالملک بن یزید نے آدمی بھیج کر اسے حوالات سے نکلوا لیا۔ قاضی خیر عدلیہ کے کام میں حکومت کی اس مداخلت کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے مستعفی ہو گئے۔ بعد میں عبدالملک نے معذرت کی اور قاضی خیر کو دوبارہ قبولِ قضا پر آمادہ کرنا چاہا، مگر انہوں نے جواب دیا کہ جب تک ملزم حوالات میں واپس نہیں ہوگا وہ استعفا واپس نہیں لیں گے۔ مگر نہ گورنر جھکا اور نہ قاضی صاحب منصب پر واپس آئے۔[1]

قاضی طلحہ بن ہرم کے سامنے ایک درباری کا مقدمہ آیا۔ انہوں نے ازروئے قانون بے لاگ فیصلہ دیا جو درباری کے خلاف پڑا۔ درباری بھلا کیسے عدلیہ کے سامنے سر انقیاد خم کرتا، اس نے اپنے حق میں والیٔ مدینہ خالد بن عبداللہ القسری سے حکم لا کر قاضی کے سامنے رکھ دیا۔ قاضی نے پوری صورتِ حالات سلیمان بن عبدالملک کو لکھ بھیجی اور اس کام کے لیے اپنے بیٹے محمد بن طلحہ کو قاصد بنایا۔ خلیفہ نے والی کے نام حکم لکھا کہ انصاف میں دخل اندازی نہ کرو۔ محمد بن طلحہ جب خلیفہ

[1] امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی۔ از مولانا مناظر احسن گیلانی مرحوم ص ۱۷

کا حکم لے کر والی کے پاس پہنچا تو اس نے حکم پڑھنے سے قبل قاضی کے فرزند کو سو کوڑے لگوائے
قاضی نے اپنے بیٹے کا خون آلود لباس سلیمان کے پاس بھجوایا۔ سلیمان نے غضبناک ہو کر حکم دیا
کہ خالد کے ہاتھ کاٹ ڈالے جائیں۔ لیکن بعض درباری امراء کی سفارش سے یہ حکم ٹل گیا۔ اس
واقعہ سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ کیسی عظیم قربانیاں حق کی خاطر قاضیوں نے پیش کی ہیں[1]۔

اب ہم زمانی ترتیب کے بغیر عباسی دور کی مثالیں عرض کرتے ہیں۔

دورِ منصور کا مشہور واقعہ ہے کہ قاضی شریک کو جب خلیفہ نے مجبور کیا کہ وہ قضا کی خدمت قبول کریں تو انہوں نے یہ شرط تسلیم کرائی کہ مجھے اگر مقرر کیا جاتا ہے تو میں ہر کہ ومہ کے خلاف حق کے مطابق فیصلے کروں گا۔ منصور اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ "احکم علیّ وعلی ولدی" یعنی آپ میری ذات اور میرے بچوں کے خلاف بھی فیصلہ دے سکتے ہیں۔ پھر قاضی شریک یہ مطالبہ کرتے ہیں کہ اپنے درباریوں سے مجھے تحفظ بہم پہنچایئے۔ یعنی وہ فریضۂ انصاف میں مداخلت نہ کریں۔ منصور اس کی بھی ضمانت دیتا ہے۔ یہ مضبوط پیمان باندھ کر اور ضروری ضمانتیں اور تحفظات حاصل کر کے قاضی شریک ایک عظیم قوت بن کر عدالت کی کرسی پر آ بیٹھتے ہیں۔ پہلے ہی مقدمے میں خلیفہ منصور کی ایک چھوکری (مولاۃ) عدالت میں پیش ہوتی ہے اور وہ بگڑی ہوئی عادت کی وجہ سے دوسرے فریق کے برابر کھڑے ہونا گوارا نہیں کرتی اس لیے سیدھی آگے بڑھ کر قاضی کے پاس جا پہنچتی ہے۔ قاضی خلیفہ کی دی ہوئی ضمانتوں کے نئے نئے نشہ میں سرشار ہو کر اسے متنبہ کرتا ہے: "او گندی عورت پیچھے ہٹ جا" اور وہ "گندی عورت" بھنا کر کہتی ہے: "بڈھے! تو احمق ہے"۔ قاضی صاحب دم بخود ہو کر رہ گئے اور صرف اتنا ہی کہا کہ ہاں میں نے بھی تیرے آقا سے یہی کہا تھا مگر وہ نہیں مانا۔ مقدمہ تو کیا فیصل ہوتا، قاضی صاحب معزول کر دیئے گئے[2]۔ عدالت کی کرسی کو ایک چھوکری نے اپنی ٹھوکر سے الٹ دیا۔ قاضی صاحب نے عہدہ قربان کر دیا مگر

[1] عقد الفرید۔ ج ۲ ص ۲۶۰ ۔ امام ابو حنیفہ کی سیاسی زندگی از مولانا مناظر احسن گیلانی ص ۲۷

[2] المسعودی، حاشیہ بر کامل ص ۹۸ ۔ " " " " ص ۲۸، ۲۹

اصولِ عدل کی قربانی نہ دے سکے۔ بعد میں دوبارہ انہیں کھینچ کھانچ کر قضا پر لایا گیا مگر ان کو نظامِ وقت کے بگاڑ کا اتنا احساس تھا کہ اس پر طنز کرتے ہوئے کہتے تھے کہ "میں نے تو اپنا دین بیچا ہے[1]"

قاضی حفص بن غیاث کا مشہور واقعہ ہے کہ انہوں نے ہارون الرشید کے عہد میں ملکہ زبیدہ کے چہیتے پارسی مرزبان کے خلاف قرض کے ایک مقدمے میں ڈگری دے دی۔ پارسی مرزبان مقدمے میں بار بار یہ کہہ کر زبیدہ کا حوالہ دیتا رہا کہ: "المال علی السیّدہ" یعنی یہ حساب تو ملکہ زبیدہ کے ذمے آتا ہے، مَیں تو محض ایک کارندہ ہوں۔ قاضی صاحب نے سیّدہ کے نام سے متاثر ہوئے بغیر اسے جیل بھجوا دیا۔ یہ خبر سارے بغداد میں جنگل کی آگ کی طرح پھیل گئی۔ زبیدہ نے سنا تو غضبناک ہو کر اس نے سندی نامی غلام کو حکم دیا کہ میرے آدمی کو جیل سے نکال کر فوراً حاضر کرو۔ زبیدہ کے حکم کے آگے محکمۂ جیل کے کارکنوں کی بھلا کیا مجالِ دم زدن تھی۔ انہوں نے قیدی کو رہا کر دیا۔ قاضی صاحب کو اطلاع ملی تو انہوں نے کہا کہ یا تو زبیدہ کا پارسی وکیل جیل میں واپس کیا جائیگا، یا پھر میں آئندہ عدالت کا اجلاس نہیں کروں گا۔ سندی پریشان ہوا کہ کہیں وبال میرے سر نہ پڑے۔ وہ زبیدہ کے سامنے گڑگڑایا کہ فی الحال پارسی کو جیل واپس کر دیجیے۔ زبیدہ مان گئی اور سندی کو واپس جیل بھیج دیا گیا۔ اتنے میں ہارون آگیا۔ ملکہ اس پر برس پڑی کہ تیرا یہ قاضی احمق ہے اس نے میری توہین کی ہے۔ لہٰذا اسے فوراً معزول کر دیا جائے۔ ہارون نے معاملہ سلجھانے کے لیے قاضی کے نام ایک پرچہ لکھا کہ پارسی کے معاملہ میں درگزر سے کام لیجیے۔ اُدھر قاضی حفص کو اطلاع ہو گئی کہ ایسا پرچہ آ رہا ہے۔ قاضی صاحب مقدمہ کی بقیہ کارروائی کو جلد جلد چکانے لگے کہ اسی اثنا میں قاصد فرمان لے کر آپہنچا۔ قاضی صاحب نے اسے کہا کہ ذرا ٹھہر جاؤ میں اس کام سے فارغ ہو جاؤں۔ قاصد بار بار توجہ دلاتا رہا اور قاضی صاحب "ابھی ابھی" کہتے رہے یہاں تک کہ جب فیصلہ پر مہر عدالت ثبت ہو چکی تو انہوں نے قاصد سے فرمان لیا اور اسے

---

[1] امام ابو حنیفہ کی سیاسی زندگی از مولانا مناظر احسن گیلانی ص ۸۰۔

پڑھ کر قاصد کو کہا "امیر المومنین سے میرا سلام عرض کرنے کے بعد کہنا کہ فرمان سے پہلے میں فیصلہ کر چکا تھا۔" قاصد نے کہا کہ فرمان کو لینے میں جو تاخیر جان بوجھ کر آپ نے کی ہے۔ میں اسے خلیفہ کے گوش گزار کر دوں گا۔ مگر قاضی کی قوت ضمیر نے اس کی کوئی پرواہ نہ کی بلکہ انہوں نے یہ کہا کہ تیرا جو جی چاہے کہہ دینا۔ قاصد نے واپس جاکر سارا قصہ سنایا۔ ہارون پر افروختہ ہونے کے بجائے خوب ہنسا اور ساتھ ہی حاجب کو حکم دیا کہ ۳۰ ہزار درہم کے توڑے قاضی حفص کو بھجوا دو۔ لیکن ملکہ زبیدہ کا پارہ اور بھی چڑھ گیا۔ اس نے صاف صاف کہا کہ "اب نہ میں تمہاری، نہ تم میرے، جب تک کہ قاضی حفص کو منصب قضا سے الگ نہ کر دو۔" بالآخر بات اس پر ختم ہوئی کہ قاضی حفص کا تبادلہ کوفہ میں کر دیا گیا۔[۱]

کسی زمین کے معاملہ میں ایک تاجر اور فوجی جنرل کے درمیان جھگڑا تھا۔ یہ مقدمہ قاضی عبیداللہ کی عدالت میں لایا گیا۔ قصر خلافت سے مہدی نے بصیغۂ راز قاضی کو یہ فرمان جاری کیا کہ فلاں فلاں تاجر اور جنرل کے مقدمہ میں فیصلہ جنرل کے حق میں دیا جائے۔ قاضی کی نگاہ میں چونکہ تاجر برسرِ حق تھا اس لیے فیصلہ اسی کے حق میں دیا گیا۔ مہدی نے قاضی عبیداللہ کو معزول کر دیا۔[۲]

امام ابویوسف کا کارنامہ دیکھیے کہ عدالت کے اجلاس میں خلیفہ کے وزیر کو مردود الشہادۃ قرار دے دیا۔ کسی مقدمہ میں وزیر کی گواہی تھی۔ قاضی ابویوسف نے اسے صاف صاف کہہ دیا کہ تمہاری گواہی قابل قبول نہیں ہے۔ خلیفہ ہارون کے نیچے اتنے بڑے عہدے کے آدمی نے اپنی اس توہین کے خلاف خلیفہ سے جاکر شکایت کی۔ خلیفہ نے قاضی ابویوسف سے بات کی کہ اس غریب کو آپ نے مردود الشہادۃ کیوں قرار دیا؟ انہوں نے بغیر کسی جھجک کے بیان کیا کہ میں نے اپنے کانوں سے اس کا یہ قول سنا ہے کہ "میں تو خلیفہ کا بندہ یا غلام (عبد) ہوں۔" نیز یہ شخص جماعت کے ساتھ نماز نہیں پڑھتا۔ تاریخ بتاتی ہے کہ یہ جواب سن کر ہارون خاموش رہ گیا۔ اس واقعہ کے

۱۔ تاریخ خطیب بغدادی۔ ج ۸، ص ۱۹۲۔ امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی از مولانا مناظر احسن گیلانی۔ ص ۲۶۱-۲۶۲۔

۲۔ ″ ″ ″ ج ۱۰، ص ۳۰۹ ۔ ″ ″ ″ ″ ″ ص ۳۰۔

بعد وزیر نے اپنی ڈیوڑھی کے صحن میں مسجد تعمیر کرائی اور با جماعت نماز ادا کرنے لگا۔[1] ایسا ہی واقعہ ایک فوجی افسر کے ساتھ بھی گزرا کہ اس کی شہادت مسترد کر دی گئی۔

بصرہ کے قاضی سوار بن عبداللہ نے ایک مقدمہ میں خلیفہ کی سفارش مسترد کر کے حق کے مطابق فیصلہ دیا۔ یہ بالکل ویسا ہی مقدمہ تھا جیسا مہدی بن منصور کے زمانہ میں بھی پیش آیا اور جس کا ذکر ہم نے پہلے کیا ہے۔ اس کے فریقین بھی ایک فوجی افسر اور ایک تاجر تھے۔ فوجی افسر کے لیے منصور کی سفارش آئی۔ مقدمہ قاضی سوار بن عبیداللہ کی عدالت میں تھا۔ قاضی نے سفارش کے مقابلے پر شرم کھانے کے کہا کہ متنازعہ فیہ زمین غریب تاجر سے لے کر فوجی جنرل کو ہرگز نہ دوں گا۔ منصور کو اس نے خط میں لکھا کہ "بخدا میں نے زمین کو عدل سے بھر دیا ہے اور میرے قاضی مجھ سے بھی اختلاف کرتے ہیں"۔[2]

مامون کے عہد کا واقعہ ہے کہ مصر کے ایک قاضی کی عدالت میں محکمہ برید (جو سی۔ آئی ڈی کی خدمات بھی انجام دیتا تھا) کا ایک ملازم (جو غالباً افسر ہو گا) داخل ہوا اور قاضی کی برابری میں ایک نشست پر جا بیٹھا۔ قاضی نے اسے فوراً متنبہ کیا کہ یہ اہل ایمان کے ایک سردار کی عدالت ہے جس کی اجازت کے بغیر کوئی شخص عدالت کی کسی نشست پر نہیں بیٹھ سکتا۔[3]

امام ابو یوسف کی عدالت کا یہ واقعہ بھی کتنا زریں ہے کہ خلیفہ ہارون ایک مقدمہ میں معمولی کسان کے مقابلے پر قسم کھانے کے لیے مجبور ہو جاتا ہے۔ ہارون کے قبضے میں ایک باغ تھا۔ سواد کے ایک بوڑھے کسان نے دعویٰ کیا کہ باغ اس کا ہے اور خلیفہ نے اس پر غاصبانہ قبضہ جما لیا ہے۔ یہ دعویٰ اس دن آیا جس دن ہارون خود عدالت لگائے بیٹھا تھا اور قاضی ابو یوسف اس کے معاون تھے۔ بڈھے نے اپنی فریاد قاضی ابو یوسف کے سامنے

---

[1] مناقب موفق۔ ج ۲، ص ۲۲۷۔ امام ابو حنیفہ کی سیاسی زندگی از مولانا مناظر احسن گیلانی ص ۲۶۱-۲۶۲

[2] تاریخ اسلام از مولانا عبدالقیوم ندوی۔ ج ۲، ص ۳۶، ۳۷۔ (بحوالہ مورخ عبداللہ بن صالح)

[3] SAC:AL STRNCTURE OF ISLAM. P:138، 139 (بحوالہ الکندی) (EDITD: BY R-GUIST مطبوعہ لندن ۱۹۱۲)

پیش کی۔ بڈھے کو بلایا گیا۔ اس نے اجلاس میں کہا کہ میرا دعویٰ امیرالمومنین کے خلاف ہے قاضی ابویوسف نے بڈھے سے پوچھا کہ تیرے پاس کوئی دلیل ہے۔ بڈھے نے کہا کہ امیرالمومنین سے قسم لے لیجیے، یہی میری دلیل ہے۔ قاضی صاحب نے ہارون سے کہا کہ آپ کو قسم کھانی چاہیئے ہارون نے قسم کھا کر کہا کہ یہ باغ میرے والد مہدی نے مجھ کو عطا کیا ہے اور اس کا میں مالک ہوں۔ بڈھے کسان کی جرأت دیکھیے، کہتا ہے "اس شخص نے ایسے قسم کھا لی جیسے کوئی ستو پی جاتا ہے"۔ رعیت کے ادنیٰ طبقے کے فرد سے یہ فقرہ سن کر ہارون کا چہرہ سرخ ہو گیا۔ یحییٰ بن خالد برمکی وزیر برابر کی کرسی پر بیٹھا تھا اس نے معاملے کو بہتر رُخ پر ڈالنے کے لئے قاضی صاحب سے خطاب کر کے کہا "کیا عدل و انصاف کی ایسی نظیر دنیا میں کہیں مل سکتی ہے۔ تم نے دیکھا کہ ایک معمولی رعیت کے ساتھ امیرالمومنین کا برتاؤ کیسا ہے"۔ قاضی صاحب نے بھی تائید کی اور اس طرح غصہ کی وہ لہر بخیریت گزر گئی۔

خلیفہ کے مقابلے پر قانون کا اتنی فوقیت پا جانا کوئی معمولی بات نہ تھی مگر اتنی بڑی کامیابی کے باوجود امام ابویوسف بعد میں اس موقع سے متعلق ایک امر میں سخت ندامت ہمیشہ محسوس کیا کرتے۔ انہیں افسوس رہا کہ میں یہ نہ کر سکا کہ خلیفہ سے کہتا کہ آپ اٹھ کر مدعی کے برابر کھڑے ہوں یا اس کے لیے بھی کرسی کا انتظام کیا جائے[۱]

منصور کے زمانے میں ایک معمولی بدوی مدینہ کی عدالت میں خود خلیفہ کے خلاف دعویٰ لاتا ہے اور قاضی خلیفہ کے خلاف فیصلہ دیتا ہے۔ اس پر خلیفہ نے قاضی کو اس کی عدل گستری پر دعا بھی دی اور دس ہزار درہم انعام میں دیئے[۲]

مامون کے خلاف ایک بار ایک شہری نے ۳۰ ہزار کا دعویٰ کیا۔ مامون کو عدالت میں حاضر ہونا پڑا۔ خادم مامون کے لیے عدالت میں قالین بچھانے لگا۔ قاضی نے روک دیا

۱؎ امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی، از مولانا مناظر احسن گیلانی۔ (بحوالہ مناقب موفق ج ۲)

۲؎ تاریخ الخلفاء سیوطی ص ۱۸۲ - تاریخ اسلام - از مولانا عبدالقیوم ندوی ج ۲ ص ۲۲۔

کہ عدالت کی نگاہ میں مدعی اور مدعا علیہ برابر ہیں اور ان کے درمیان امتیازی سلوک نہیں کیا جا سکتا۔ مامون نے قاضی کی اس حق پرستی پر خوش ہو کر اس کی تنخواہ میں اضافہ کر دیا[1]۔

حق پسند قاضیوں نے عدلیہ کی فضا پر ایسا گہرا اثر ڈالا کہ خلفاء بھی باوجود اپنی مطلق العنانی کے جب عدالت لگا کر بیٹھتے تو اسلام کی ان روایاتِ عدل کا احترام ان کے ذہنوں پر چھایا جاتا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے تربیت دادہ خلفائے راشدین نے قائم کی تھیں۔ مثلاً مامون ہر اتوار کو صبح سے ظہر تک مقدمات و شکایات سننے کے لیے بیٹھتا تھا۔ ایک مرتبہ اس کے سامنے ایک غریب بڑھیا نے خود اسی کے بیٹے عباس کے خلاف غصبِ جائداد کا دعویٰ کیا۔ عباس اس وقت وہیں موجود تھا۔ مامون نے اسے اپنے پاس سے اٹھوایا اور بڑھیا کے برابر کھڑا کرا دیا۔ پھر دونوں کے بیان لیے۔ آداب سے ناواقف بڑھیا زور زور سے بات کرتی۔ مامون کے وزیر احمد بن ابی خالد نے اسے ٹوکا کہ امیر المومنین کے سامنے اونچی آواز سے بولنا خلافِ ادب ہے۔ مامون نے وزیر کو مداخلت سے روکا کہ بڑھیا جس طرح کہتی ہے اسے کہنے دو۔ فریقین کے بیان سننے کے بعد مامون نے فیصلہ بڑھیا کے حق میں دیا اور اس کی جائداد واپس کرا دی۔ بلکہ خدام کو اس کے ساتھ مزید حسن سلوک کرنے کی تاکید بھی کی[2]۔

قاضی غوث (۱۳۵ھ تا سنہ ۱۶۸ھ) نے عدلیہ میں بہت سی مفید اصلاحات کیں۔ مثلاً جھوٹی گواہیاں کثرت سے دی جاتیں اور ان پر فیصلے دیئے جاتے۔ قاضی غوث نے اسلامی ضابطہ شہادت کو سختی سے نافذ کیا اور شہادت دینے والے گواہوں کے چال چلن کے متعلق نہ صرف برسرِ عدالت معلومات حاصل کرتے بلکہ خفیہ ذرائع سے بھی تحقیق کرائی جاتی۔

---

[1] تاریخ الخلفاء سیوطی۔ ص ۳۳۲۔ تاریخِ اسلام۔ از مولانا عبدالقیوم ندوی ج ۲، ص ۷۲۔

[2] عقد الفرید۔ ج ۱، ص ۹۔ الاحکام الاسلامیہ۔ از علامہ ابوالحسن ماوردی (عربی سے ترجمہ) ص ۲۲۵ تا ۲۲۷۔ تاریخ اسلام۔ از مولانا عبدالقیوم ندوی۔ ج ۲۔ ص ۷۱۔

انہی قاضی غوث کا واقعہ ہے کہ ان کی عدالت میں ایک معمولی عورت خلیفہ مہدی کے خلاف مقدمہ لائی۔ خلیفہ کو عدالت میں آنا پڑا۔ قاضی غوث نے فریقین کو مساویانہ حیثیت دے کر اپنے سامنے کھڑا کیا اور مقدمہ کی کاروائی مکمل کی[1]

قاضی احمد بن بدیل کی عدالت کا ایک واقعہ ابن جوزی نے بہ ضمن واقعات ۲۵۵ھ درج کیا ہے کہ جنرل بغا کا بیٹا موسیٰ بن بغا مقدمہ بازی کے زور سے کسی جائداد کو ہتھیانا چاہتا تھا۔ موسیٰ کے سیکرٹری عبداللہ بن سلیمان نے قاضی صاحب کو پر زور طریق سے کہا کہ وہ موسیٰ بن بغا کے حق میں رعایت سے کام لیں۔ قاضی صاحب نہ مانے۔ سیکرٹری نے کہا "جانتے ہو، معاملہ ہے موسیٰ بن بغا کا"۔ قاضی صاحب نے فرمایا "دوسری طرف اللہ تبارک وتعالیٰ ہے"۔ موسیٰ تک یہ فقرہ پہنچا تو اسے دوہرا دوہرا کر روتا تھا[2]

قضاۃ وفقہاء کا دوسرا بڑا میدانِ کار افتاء تھا یعنی حکومت اور شہریوں کو یہ بتانا کہ کسی معاملے میں قانون کیا ہے اور اس کے تقاضے کیا ہیں۔ ان پر توضیحِ قانون اور تعبیرِ قانون کی ذمہ داری بھی عاید ہوتی تھی۔ اس ادائے فرض میں کچھ سخت مقامات آتے تھے۔ جب خلیفہ یا حکومت ایک خاص عندیہ رکھتے ہوئے قضاۃ وفقہاء سے شرعی حکم معلوم کرنا چاہتا تو گویا مفتی بڑی آزمائش میں پڑ جاتا۔ بالعموم خلیفہ کی مرضی واضح ہوتی کہ وہ قانون کا انطباق ایک خاص شکل میں چاہتا ہے۔ کالی بھیڑیں تو موجود تھیں ہی جن سے ہر طرح کا فتویٰ صادر ہو سکتا تھا۔ ان کے مقابلے پر حق پسند قضاۃ وفقہاء کو جان ہتھیلی پر رکھ کر صحیح حکم سامنے لانا پڑتا۔ اللہ کا ہزار ہزار شکر ہے کہ ایسے شیرانِ بیشۂ علم ہر دور میں موجود رہے اور انہوں نے سلطانِ جائر کے سامنے کلمۂ حق کہنے میں کبھی کوتاہی نہیں کی۔ یہ الگ بات ہے کہ اقتدار کبھی تو حق کے سامنے جھک گیا اور کبھی حق کو پامال کر کے آگے بڑھ گیا۔

---

[1] مسلمانوں کا نظام مملکت (عربی سے ترجمہ) ــــ از پروفیسر حسن ابراہیم حسن۔ ص ۲۲۳۔

[2] ابو حنیفہ کی سیاسی زندگی۔ از مولانا مناظر احسن گیلانی مرحوم ص ۔ ۳۰۹ (بحوالہ: المنتظم ج ۵، ص ۹۰)

اس سلسلے میں بڑی عظیم الشان نظیر تو پہلے ذکر ہو چکی جو حضرت امام مالکؒ نے قائم کی تھی کہ حکومت کے مقابلے پر کھڑے ہو کر انہوں نے جبری بیعت کو کالعدم قرار دیا تھا اور تشدد کی بھٹی سے گذر کر شریعت اور ضمیر کے مطابق فتویٰ دینے کے حق کا تحفظ کیا تھا۔ یہی طرز فغاں پھر سارے زمانے کی ادا ٹھہری۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اموی اور عباسی حکمرانوں کے سامنے تو جس کردار کا مظاہرہ کیا سو کیا، خارجیوں کی عارضی حکومت کے سامنے بھی موصوف احقاق حق کرنے کا حق ادا کر گئے۔ کوفہ میں جب خارجیوں کا تسلط ہوا تو ضحاک نے تمام باشندوں کو مرتد قرار دے کر ان کے قتل کا فرمان جاری کر دیا۔ نئی نئی تمانچ طاقت، پھر وہ انتہا پسند بلکہ خاصی سرپھری اور وحشت زدہ، کوئی آگے ہو کر بات کرنے کی جرأت نہ کر سکتا تھا۔ قوموں کی زندگی میں ایسے ہی مواقع ہوتے ہیں جبکہ صاحب بصیرت اور جرأت مند لیڈروں کی ضرورت ہوتی ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ اس موقع پر آگے بڑھے اور ضحاک سے بات کی۔ انہوں نے سیدھا سا یہی ایک سوال اس کے سامنے رکھا کہ آیا ان لوگوں کا دین پہلے کچھ اور تھا اور پھر انہوں نے بدل لیا ہے؟ ضحاک کے دماغ میں جیسے نیا دروازہ کھل گیا۔ اُس نے اپنی غلطی تسلیم کر لی، تلوار میان میں ڈالی اور قتل عام کا حکم واپس لے لیا[1]

وہ موقع بھی ایک لحاظ سے استفتاء اور دستوری قانون کی توضیح کا موقع تھا جبکہ منصور نے امام ابوحنیفہ، امام مالک اور ابن ابی ذئب کو طلب کر کے ان سے اپنی حکومت کی دستوری و شرعی حیثیت کے متعلق استفسار کیا۔ موخر الذکر دونوں اصحاب نے اپنے اپنے رنگ میں جواب دیا اور اس ذہنی کیفیت کے ساتھ دیا کہ جیسے بس جلاد کو گردنیں اڑانے کا حکم ملنے ہی والا ہے اور اس کے لیے ان علمبرداران حق نے کپڑے سمیٹ کر تیاری شروع کر دی مگر امام ابوحنیفہ کا جواب بالکل دوٹوک تھا۔ فرمایا:

"دیکھو، تم نے خلافت کی باگ ایسے وقت میں سنبھالی ہے کہ فتوے دینے کی

[1] مناقب موفق - ج ۱، ص ۱۷۴

صلاحیت رکھنے والوں میں سے دو آدمی بھی تمہاری خلافت پر متفق نہیں ہوئے تھے،
اور تم جانتے ہو کہ خلافت ایک ایسا مسئلہ ہے جسے مسلمانوں کا اجماع ہی طے
کر سکتا ہے، انہی کے مشورے سے خلیفہ منتخب ہو سکتا ہے۔"
امام نے اس پر اولین خلیفۂ راشد کی عملی نظیر کو دلیل بنایا کہ:
"ابوبکر صدیق کی مثال تمہارے سامنے ہے۔ چھ مہینے تک انہوں نے حکومت
کرنے سے اپنے آپ کو روکے رکھا، یہاں تک کہ یمن کے مسلمانوں کی بیعت کی
اطلاع ان کے پاس آگئی۔"
کتنا نازک موقع تھا، کتنا مشکل سوال تھا اور کتنی بڑی آزمائش تھی۔ مگر کہنے والے نے
بات کہہ دی اور برملا کہہ دی[1]۔

دوسرا موقع منصور ہی کے دور میں اہلِ موصل کا پیش آیا۔ ان لوگوں نے جو معاہدہ حکومت
سے باندھا تھا اس میں یہ تسلیم کیا کہ اگر وہ اس کی خلاف ورزی کریں تو ان کو قتل کر دیا جائے۔
خلاف ورزی کا ارتکاب ان سے ہوا۔ منصور نے مجلس کے سامنے یہ سوال رکھا کہ آیا میں ان لوگوں
کو قتل کر سکتا ہوں؟ ایک خوشامدی نے فوراً تائید کی۔ مگر حضرت امام ابوحنیفہ نے ایک قانونی
نکتے کی بنا پر اختلاف کیا۔ فرمایا: انہوں نے معاہدہ میں ایک ایسا اختیار آپ کے سپرد کیا تھا جو
خود انہیں شرعاً حاصل نہ تھا۔ پس یہ خونریزی جائز نہیں ہوگی۔ جب دوسرے لوگ چلے گئے تو
امام صاحبؒ سے منصور کہنے لگا: "بات وہی ہے جو تم نے کہی[2]۔"

محمد نفس زکیہ کے ایک بھائی یحییٰ بن عبداللہ تھے۔ نفس زکیہ کے بعد کچھ عرصہ روپوش رہے
مگر اندر ہی اندر انقلابی مہم جاری رکھی۔ دیلم پہنچ کر انہوں نے اچھا خاصا اثر و اقتدار پیدا کر لیا۔

---

[1] کردری۔ ج ۲، ص ۱۶۔ امام ابوحنیفہ کی تدوینِ قانونِ اسلامی۔ از ڈاکٹر محمد حمید اللہ۔ حاشیہ ص ۹۔ بہ حوالہ صیمری
ورق ۴۸ تا ۴۹ نیز سیرۃ النعمان از علامہ شبلی ص ۵۹ تا ۶۱)۔ امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی۔ ص ۲۱۵، ۲۴۰۔

[2] امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی از مولانا مناظر احسن گیلانی مرحوم۔

اب عباسی حکومت کے لیے اغماض کرنا ممکن نہ رہا۔ ہارون اس صورتِ حالات سے اس درجہ پریشان ہوا کہ نبیذ نوشی ترک کر دی۔ فضل بن یحییٰ برمکی کو ۵۰ ہزار سپاہ دے کر یحییٰ بن عبداللہ پر حملہ کرنے کے لیے بھیجا۔ فضل نے جنگ کے بجائے سیاسی طریقہ اختیار کیا۔ ایک تو دیلم والوں میں خوب روپیہ تقسیم کیا، دوسرے یحییٰ بن عبداللہ سے خط و کتابت کر کے ان کو راضی کر دیا کہ وہ ہارون سے امان نامہ حاصل کر کے اپنے آپ کو حکومت کے حوالے کر دیں۔ چنانچہ ہارون نے امان نامہ بھجوا دیا اور یحییٰ بن عبداللہ نے اپنے آپ کو ہارون کے سامنے پیش کر دیا۔ آنے پر ان کی عزت افزائی کی گئی اور ان کو بہت اچھی طرح رکھا گیا۔ بعد میں ہارون کے اندر انتقامی جذبہ کام کرنے لگا اور شاید اس میں درباری حلقے کے لوگوں کا بھی ہاتھ ہو۔ وہ اب یحییٰ بن عبداللہ کو قتل کرنا چاہتا تھا مگر امان نامہ حائل تھا۔ امان نامہ کو کالعدم کرانے کے لیے اس نے قضاۃ و فقہاء کا اجلاس طلب کیا۔ اس میں ایک طرف قاضی القضاۃ ابوالبختری وہب بن وہب شریک تھے اور دوسری طرف قاضیٔ رقہ امام محمد بھی موجود تھے۔

ہارون نے امام محمد کے سامنے امان نامہ رکھ کر پوچھا کہ آیا یہ صحیح ہے؟ سوال سے مقصود یہ تھا کہ کیا اس کی پابندی کرنا مجھ پر واجب ہے۔ امام محمد نے بے دھڑک جواب دیا:

"اس کے صحیح ہونے میں کیا شبہ ہے"

اب ہارون ان سے الجھنے لگا مگر امام نے یوں وضاحت کی کہ حکومت سے باغی ہو کر اگر ایک شخص نے جنگ کی ہو اور پھر تائب ہو کر امان حاصل کر لی ہو تو وہ مامون ہو گیا۔ اس پر ہارون نے روئے سخن اپنے قاضی القضاۃ کی طرف پھیرا جو اپنے آپ کو قاضیٔ شریعت نہیں بلکہ ہارون کا ذاتی ملازم سمجھتے تھے۔ (تفصیلی تعارف آگے آئے گا) یہ صاحب کہنے لگے کہ امان نامہ فلاں اور فلاں اور فلاں وجوہ سے ٹوٹ چکا ہے، لہٰذا آپ اس شخص کو قتل کر دیجیے، اس کا خون میں اپنی گردن پر لیتا ہوں۔" پھر اپنے چاقو سے معاہدہ چاک کر دیا اور اس پر تھوکا۔ پھر ہارون نے امام محمد کو نگاہِ عتاب کی زد پر لے کر کہا کہ "تم ہی جیسے لوگوں کی شہ پا کر یہ لوگ بغاوت پر اتر

آتے ہیں" ایک روایت کے بموجب ہارون نے دوات اٹھا کر امام محمدؒ کے منہ پر پھینکی اور وہ زخمی ہو کر چلے آئے۔ دوسری روایت یہ بھی ہے کہ ان کو قضا سے برطرف کر دیا گیا۔

بظاہر قاضی وہب کا فتویٰ کامیاب رہا، اور بعض لوگوں کے بقول اسی پر عمل کر کے یحییٰ کو قتل کر دیا گیا لیکن حقیقت یہی ہے کہ ہارون امام محمد پر عتاب کرنے کے باوجود ان کے قولِ حق سے متاثر ضرور ہوا اور اس وقت یحییٰ بن عبداللہ کو قتل نہیں کرایا۔ بعد میں ہارون کے سامنے عبداللہ بن مصعب نے یحییٰ بن عبداللہ پر بعض رکیک الزامات لگائے اور قسم کھائی اس طرح یحییٰ کو نشانۂ ظلم بنایا گیا۔ عجیب بات ہے کہ قسم کھانے کے بعد تیسرے ہی روز عبداللہ بن مصعب ناگہانی طور پر مر گیا اور ہارون تک کہتا تھا کہ "ابن مصعب سے یحییٰ کا بدلہ کتنا جلد لیا گیا"۔

امام محمد نے جس جرأتِ حق گوئی سے کام لیا تھا اسی کی برکت کہیے کہ وہب بن وہب کے بعد ہارون نے انہی کو قاضی القضاۃ مقرر کیا۔[1]

(باقی)

۱؎ امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی از مولانا مناظر احسن گیلانی مرحوم ص ۲۷۲ تا ۲۷۶ (بحوالہ طبری ج ۱۰، تاریخ بغدادی ج ۱۴، کردری ج ۲)۔ مسلمانوں کا نظم مملکت از پروفیسر حسن ابراہیم حسن (عربی سے ترجمہ) ص ۳۱۶

نبوّت کی ضرورت

(عبدالحمید صدیقی)

انسانی عقل و خرد نے غور و فکر کے لیے جو مختلف موضوعات تلاش کیے ہیں اُن میں ایک اہم موضوع وحی و الہام کا بھی ہے۔ تاریخ کے ہر دور میں بعض لوگ ایسے پیدا ہوتے رہے ہیں جنہوں نے نبوت کی نفی کی اور اس امر کا دعویٰ کیا کہ تنہا عقل انسانی زندگی کے پیچیدہ مسائل کو حل کرنے کے لیے کافی ہے اور انسان کسی وحی و الہام کا محتاج نہیں۔

ان انکار کرنے والوں میں بھی فکر و نظر کی کوئی ہم آہنگی نہیں۔ ان کے درمیان عجیب و غریب قسم کے اختلافات پائے جاتے ہیں۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ جس کیفیت کو ہم وحی و الہام سے تعبیر کرتے ہیں وہ عقل سے الگ کوئی قوت نہیں بلکہ عقل ہی کی ایک پاکیزہ صورت ہے۔ عقل انسانی جب نفسانی خواہشات سے پاک و منزہ ہو جاتی ہے تو وہ وحی و الہام کا روپ دھار لیتی ہے یا دوسرے لفظوں میں عقل سے جب خودغرضی، شہوانیت، غیظ و غضب انانیت، اور حرص و ہوا کی میل کچیل دور ہو جاتی ہے تو باقی جو کچھ پاکیزہ اور مصفیٰ صورت میں بچ جاتا ہے وہ وحی و الہام کہلانے لگتا ہے۔

دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ الہام اور عقل کے درمیان جو کچھ فرق ہے وہ کیفیت و نوعیت کا نہیں بلکہ مدارج کا ہے۔ سوچنے سمجھنے اور غور و فکر کی نچلی سطح کو عقل سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہی انسانی قوت جب نقطۂ عروج پر پہنچتی ہے تو لوگ اسے وحی و الہام کے نام سے موسوم کر دیتے ہیں۔ ان حضرات کے نزدیک وحی عقل انسانی ہی کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے اور ان دونوں کے درمیان جو کچھ فرق معلوم ہوتا ہے وہ محض نظر کا دھوکا ہے۔ بعض انجان لوگ

عقل کی بلندیوں کو دیکھ کر حیران و ششدر رہ جاتے ہیں اور اس بلندی سے جو کچھ کہا جاتا ہے چونکہ اُن کی ناقص عقل اُس کی کوئی معقول توجیہ نہیں کر سکتی، اس لیے وہ بے بسی کے عالم میں پکار اٹھتے ہیں کہ کوئی مافوق البشر قوت ذہین انسانوں سے ہمکلام ہو کر انہیں ایسی عجیب و غریب باتیں بتا دیتی ہے جو عام انسانوں کے حد ادراک سے بالعموم ورا ہوتی ہیں۔ اس نظریہ کی رُو سے وحی و الہام عقل سے کوئی جدا قوت نہیں بلکہ اسی کا نقطۂ کمال ہے۔

تیسرا گروہ جو متصوفین پر مشتمل ہے وحی و الہام کا رشتہ عقل و فکر سے جوڑنے کی بجائے وجدان و احساس سے جوڑتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اگرچہ وحی و الہام میں عقلی عنصر داخل کرنے کی کوشش ہمیشہ کی گئی ہے۔ اور انسان جب تک انسان ہے وہ اپنی قلبی واردات اور وجدانی کیفیات کے لیے دلیلیں ڈھونڈتا رہے گا لیکن وحی و الہام کو عقلیت اور عقلیت کی خراد پر اتارنے کی کوشش کے باوجود، نفسیاتِ الہام کا مطالعہ انسان کو جس نتیجہ پر پہنچاتا ہے وہ یہی ہے کہ جس چیز کو اصحابِ خرد وحی سے موسوم کرتے ہیں۔ اُس کا تعلق دماغ سے کہیں زیادہ دل سے ہے اور اس بنا پر یہ ہر شخص کی جذبی اور تاثری حیات شاعرہ کا ایک راز ہے، یہ سراسر ایک باطنی کیفیت ہے۔ اس کی جڑیں اگر کہیں ملیں گی تو صرف تاثرات کی گہرائیوں میں جو لوگ عقلیت کے ریگزاروں میں وحی و الہام کے چشموں کی تلاش کرتے ہیں۔ اُن کی حیثیت محض حکایت تشنہ و سراب کی ہے۔

لیکن اس سلسلہ میں بھی لوگوں نے صوفیا کی وارداتِ قلبی اور انبیاء کی الہامی کیفیات میں ایک واضح خطِ امتیاز کھینچا ہے۔

(۱) صوفیانہ کیفیت نفس کی سب سے پہلی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ناقابلِ اظہار اور ناقابلِ بیان ہوتی ہے۔

دلِ من داند و من دانم و داند دلِ من

اس کے برعکس انبیاء پر جب کبھی بھی الہامی کیفیات طاری ہوتی ہیں تو وہ انہیں

الہامی الفاظ ہی میں بیان کرتے ہیں۔

(۲) پھر صوفیانہ کیفیت نفسی بالکل عارضی اور خواب آسا ہوتی ہے۔ وہ بجلی کی طرح کوند کر غائب ہو جاتی ہے اور اس کے بعد کوئی چیز بھی باقی نہیں رہتی۔ لیکن اس کے برخلاف انبیاء علیہم السلام کی الہامی کیفیات زیادہ پائیدار ہوتی ہیں اور ان کے نتائج ہر لحاظ سے مستقل اور ابدی ہوتے ہیں۔ وہ ان کیفیات کے نتیجہ میں جو چیز نوعِ انسانی کو دیتے ہیں وہ انسانیت کا ایک بیش قیمت سرمایہ ہے۔ آج دنیا میں اخلاقی اقدار کے نام سے جو کچھ یہاں موجود ہے وہ سب انبیاء کی الہامی کیفیات کی رہینِ منّت ہے۔

شعورِ ولایت اور شعورِ نبوت میں خواہ کتنا اختلاف ہو لیکن اس طرزِ خیال کے حامی ان دونوں کیفیات کو "داخلی واردات" کی ہی دو مختلف صورتیں تصور کرتے ہیں۔ جس طرح عقل کے پرستار وحی والہام کو عقل ہی کی ایک ارتقائی منزل بتاتے ہیں بالکل اسی طرح متصوفین کا یہ دعویٰ ہے کہ وحی والہام باطنی کیفیات کی ایک نہایت اعلیٰ اور ارفع صورت ہے جس میں انسان کی خواہشاتِ نفس کا قطعاً کوئی عمل دخل نہیں ہوتا۔

مندرجۂ بالا تین گروہوں میں خواہ نقطۂ نظر کا کتنا ہی اختلاف ہو لیکن ان میں بہرحال ایک چیز قدرِ مشترک ضرور ہے کہ وہ وحی والہام کو لازمی طور پر ایک اعلیٰ چیز سمجھتے ہیں۔ اگر ایک کے نزدیک اس کا تعلق عقلِ انسانی سے ہے، تو وہ اسے ہی اُس کا نقطۂ عروج سمجھتا ہے اور دوسرا اگر اس کے ڈانڈے "من کی دنیا" سے ملاتا ہے تو وہ بہرحال اس بات کا ضرور قائل ہے کہ اس "دنیا" کے جو مقدس ترین مقامات ہو سکتے ہیں وحی والہام کا مقام اُن سب میں مقدس ہے۔

پھر دونوں اس امر پر بھی متفق ہیں کہ وحی کا رشتہ خواہ عقل سے ہو یا قلب سے، اس سے انسان کے اندر ایک خاص قسم کی بصیرت ضرور پیدا ہوتی ہے جس کی مدد سے نبی حیاتِ انسانی کے اُن سربستہ رازوں کی نقاب کشائی کرتا ہے جو عام حالات میں عقل و وجدان کرنے

سے عاجز ہوتے ہیں۔ زندگی کے وہ پیچیدہ مسائل جو انسانی حدادراک سے ماوراء ہیں نبی انہیں اشاروں اشاروں میں سمجھا دیتا ہے۔ اُس کے علمی نکات میں، فکری استدلال میں اور وجدانی کیفیات میں اعجاز کا رنگ غالب ہوتا ہے۔ اور جو شخص بھی تعصب اور تنگ نظری سے ہٹ کر اُس کی زندگی کا مشاہدہ کرتا ہے وہ اسے ہر لحاظ سے کامل واکمل پاتا ہے اور اس حقیقت کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ یہ کسی عام انسان کی زندگی نہیں جس سے صرفِ نظر کیا جا سکے۔ نبی کو عقیدت و احترام کے ساتھ دیکھنے سے دیدۂ دل وا ہوتا ہے اور اُس کی باتوں کو جذب و شوق کے ساتھ سننے سے کان ایسے بیش قیمت حقائق سے آشنا ہوتے ہیں جن کی وجہ سے انسانی زندگی میں معنویت پیدا ہوتی ہے۔

لیکن ان تینوں گروہوں کے علاوہ حال ہی میں ایک گروہ ایسا بھی پیدا ہوا ہے جو نہ صرف وحی والہام کی ضرورت کا منکر ہے بلکہ اُس نے اُسے ہر قسم کے طعن و تشنیع کا ہدف بھی بنا رکھا ہے۔ اُس گروہ کے افراد نے غلطی سے نبی اور متصوف کے درمیان جو عظیم فرق ہے سب سے پہلے اُسے نظر انداز کیا اور پھر مغربی متصوفین کی قلبی واردات اور وجدانی کیفیات کا بالکل سطحی اور سرسری مطالعہ کر کے یہ سمجھ لیا کہ انبیاء اپنی جن کیفیات کو الہامی کہتے ہیں وہ بھی اپنی نوعیت کے اعتبار سے قلندرانہ وجد و حال کی سی ایک کیفیت ہے اور چونکہ اکثر دماغی امراض میں بعینہٖ وہی مظاہر نظر آتے ہیں جو صوفیانہ کیفیاتِ نفسی میں ہیں مثلاً التباس کی حالت میں آدمی نئی نئی شکلیں دیکھتا ہے اور عجیب و غریب آوازیں سنتا ہے، صرع کی حالت میں بھی خاص خاص احساسات ہوتے ہیں، ہسٹیریا کی حالت میں رقتِ قلب بڑھ جاتی ہے اور فقدانِ حسّ کی صورت میں اعضائے جسمانی معطل ہو جاتے ہیں اس لیے وحی والہام کے ان نئے معترضین نے بلا سوچے سمجھے الہامی کیفیات کو بھی صوفیانہ کیفیاتِ نفسی پر قیاس کر کے یہ فیصلہ دے دیا کہ جن واردات کو ہم الہامی کہتے ہیں وہ بھی معاذ اللہ بعض اعصابی امراض کے مختلف مظاہر ہیں۔ اس قسم کی لغو باتیں کرنے سے اُن لوگوں کا مقصد بجز اس کے کوئی نہیں کہ انبیاء

علیہم السلام کی پُرکشش شخصیتوں کے لیے لوگوں کے دلوں میں جو جذبۂ احترام موجود ہے وہ یکسر محو ہو جائے اور ان کی مقدس تعلیمات کے متعلق لوگوں کے اندر جو پاکیزہ احساسات پائے جاتے ہیں وہ بھی یکسر ختم ہو جائیں اور اس طرح ان مقدس ہستیوں کے لائے ہوئے سرمدی پیغام کو بالکل بے وزن اور بے وقعت بنا کر رکھ دیا جائے۔

پروفیسر ولیم جیمز نے جو بالاتفاق رائے، امریکہ کے اس صدی کے سب سے زیادہ مستند اور متبحر عالم نفسیات ہیں، اپنی کتاب VARITIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE (تجربات مذہبی کی گوناگونی) میں اس طرز خیال کا نام "طبی مادیت" رکھا ہے اور اس کے اعتراضات پر بڑی گہری نظر ڈالی ہے۔ ذیل میں ہم اسی کتاب کے چند اقتباسات درج کرتے ہیں جن سے ان لوگوں کی حماقت کا آسانی سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"طبی مادیت سینٹ پال کی مذہبیت کا خاتمہ یہ کہہ کے کر دیتی ہے کہ دمشق کی سڑک پر جو مکاشفہ کی حالت ان پر طاری ہوئی تھی وہ "حصن موخری" کے ناسور کی وجہ سے تھی اور وہ صرع کے مریض تھے۔ سینٹ ٹیریسا کے تقدس کا چراغ یہ کہہ کر گل کر دیتی ہے کہ وہ ہسٹیریا کی مریضہ تھیں۔ سینٹ فرانس کو یہ کہہ کر ختم کر دیتی ہے کہ اسفل کی طرف راجع ہونے کا میلان اُن میں موروثی تھا۔ جارج فاکس کو اپنے زمانے کی جھوٹی بناوٹ کی طرف سے جو نفرت تھی اور روحانی صداقت کے لیے اس میں جو بے چینی پیدا ہو گئی تھی اُسے اختلالِ احشا بتاتی ہے۔ کارلائل کے اقوال میں قنوطیت اور یاس کے جو سُر پائے جاتے ہیں ان کی وجہ امعاء کا اختلال قرار دیتی ہے اور یہ دعویٰ کرتی ہے کہ اس قسم کے تمام نفسی ہیجانات، جس کی مرض پذیری کے نتائج ہیں اور بعض غدود و دل کے افعال کے خلل کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں اور اس کے بعد طبی مادیت بڑے مخرو مباہات کے ساتھ کہتی ہے کہ دیکھا میں نے ان تمام بڑی بڑی برگزیدہ ہستیوں کی قلعی کھول کر رکھ دی۔"

ہم اپنی بحث کا آغاز اسی آخری گروہ کے افکار و نظریات سے کرتے ہیں۔ اس گروہ کے حامیوں نے سب سے پہلی حماقت یہ کی ہے کہ ایک متصوف کی قلبی واردات اور ایک نبی کی الہامی کیفیات کے درمیان جو واضح امتیاز ہے اُسے یکسر نظر انداز کر کے دونوں پر ایک ہی حکم لگا دیا ہے حالانکہ ان دونوں کے درمیان زمین و آسمان کا فرق ہے۔ ڈاکٹر اقبال مرحوم نے اپنی کتاب اسلامی الہٰیات کی تشکیلِ جدید میں اس موضوع پر بڑی فکر انگیز بحث کی ہے جسے ہم ذیل میں درج کرتے ہیں :

"محمد عربی بر فلک الافلاک رفت و باز آمد۔ واللہ اگر من رفتمے ہرگز باز نیامدمے"

یہ مشہور صوفی بزرگ حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی کے الفاظ ہیں جن کی نظیر تصوف کے سارے ذخیرۂ ادب میں مشکل ہی سے ملے گی۔ شیخ موصوف کے اس ایک جملے میں ہم اس فرق کا ادراک نہایت خوبی سے کر لیتے ہیں جو شعورِ ولایت اور شعورِ نبوت میں پایا جاتا ہے۔ صوفی نہیں چاہتا کہ وارداتِ اتحاد میں اسے جو لذت اور سکون حاصل ہوتا ہے اُسے چھوڑ کر واپس آئے، لیکن اگر آئے بھی، جیسا کہ اس کا آنا ضروری ہے، تو اس سے نوعِ انسانی کے لیے کوئی خاص نتیجہ مترتب نہیں ہوتا۔ برعکس اس کے نبی کی بازآمد تخلیقی ہوتی ہے۔ وہ ان واردات سے واپس آتا ہے تو اس لیے کہ زمانے کی رو میں داخل ہو جائے اور پھر ان قوتوں کے غلبہ و تصرف سے جو عالمِ تاریخ کی صورت گر ہیں مقاصد کی نئی دنیا آباد کرے۔ صوفی کے لیے تو لذتِ اتحاد ہی آخری چیز ہے لیکن انبیاء کے لیے اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی اپنی ذات کے اندر کچھ اس قسم کی نفسیاتی قوتوں کی بیداری برقرار ہے جو دنیا کو زیر و زبر کر سکتی ہیں اور جن سے اگر صحیح طور پر کام لیا جائے تو جہانِ نو پیدا ہو سکتا ہے۔ ایک پیغمبر اپنے اندر اس امر کی انتہائی آرزو رکھتا ہے کہ وہ اپنے وارداتِ قلبی کو آب و گِل کی دنیا میں متشکل کرے . . . لہٰذا انبیاء کے مذہبی مشاہدات اور واردات کی

قدر و قیمت کا فیصلہ ہم یہ دیکھ کر بھی کر سکتے ہیں کہ ان کے زیرِ اثر کس قسم کی سیرت و کردار کے انسان تیار ہوئے اور اسی طرح تہذیب و تمدن کا وہ کونسا پیکرِ محسوس تھا جس کا ظہور اُن کی دعوت سے ہوا۔"

اس طویل اقتباس کے مطالعہ سے یہ حقیقت پوری طرح منکشف ہو جاتی ہے کہ ایک نبی کی الہامی کیفیات اور ایک متصوف کی قلبی واردات ایک دوسرے سے بنیادی طور پر مختلف ہوتی ہیں۔ ایک متصوف خارجی ذرائع سے اپنے نفس کو ان کیفیات کے لیے تیار کرتا ہے مثلاً بعض جسمانی ریاضتوں سے، یا موسیقی کی مدد سے، یا دھیان اور سمادھی کے ذریعے سے۔ اور اس حالت کے طاری کر لینے سے اُس کا مقصد محض روحانی اور وجدانی سرور کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ لیکن اس کے برعکس نبی مصنوعی طریقوں سے اپنے اوپر یہ کیفیات طاری نہیں کرتا اور جب خداوند تعالیٰ اپنی منشا اور مرضی کے مطابق اُس سے ہم کلام ہوتے وقت اُسے جذب و کیف سے سرفراز فرماتا ہے تو وہ ان کیفیات سے خود ہی لطف اندوز ہونے پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ بنی نوع انسان کو بھی اس میں شریک کرتا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے اگر دیکھا جائے تو صوفی کی ریاضت میں ایک طرح کی خود غرضی پائی جاتی ہے اور نبی میں بے نفسی کا پہلو غیر معمولی حد تک نمایاں ہوتا ہے۔ وہ جو کچھ خداوند تعالیٰ سے حاصل کرتا ہے اُسے دوسرے تک پہنچانے کی پوری پوری فکر کرتا ہے۔ اس اعتبار سے نبی کے کام کو صحیح معنوں میں تخلیقی اور پائیدار کہا جا سکتا ہے۔ نبی کوئی چیز بھی صوفی کی طرح اپنی ذات تک محدود نہیں رکھتا۔ وہ جگہ جگہ اس کے چرچے کرتا ہے، اسے پھیلاتا ہے، اور کمالِ حکمت و دانائی کے ساتھ اُسے لوگوں کے ذہن نشین کرانے کی کوشش کرتا ہے اور پھر اُن سے اس بات کا بھی مطالبہ کرتا ہے کہ جس تعلیم کو انہوں نے اپنے قلب و دماغ میں جگہ دی ہے وہ اسے عملی طور پر بھی اپنانے کی کوشش کریں۔ حضرت امام ابنِ تیمیہؒ نے اپنی تالیف "النبوات" میں اس موضوع پر بڑی سیر حاصل بحث کی ہے۔ سب سے پہلے انہوں نے

نبوت کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے:

"نبی اُس مقدس شخصیت کا نام ہے جسے اللہ تعالیٰ
اپنی منشا اور مرضی بتاتا ہے اور پھر وہ اللہ تعالیٰ کے
احکام کو دوسروں تک پہنچانے کا فرض بجالاتا ہے"[1]

امام ابن تیمیہؒ کے قول کے مطابق نبی مصلح بھی ہوتا ہے اور اپنے اندر انقلابی داعیات بھی رکھتا ہے[2]۔ وہ ان لوگوں کو فکر و عمل پر اُبھارتا ہے جو حق و صداقت کو جاننے اور ماننے کے باوجود اسے ایک غالب قوت بنانے کے لیے قطعاً کوئی جدوجہد نہیں کرتے اور لاش کی سی بے حسی کے ساتھ فسق و فجور کا غلبہ دیکھتے ہیں اور ٹس سے مس نہیں ہوتے۔ اُن کا ضمیر ظلم و ستم پر کسی قسم کی کوئی خلش محسوس نہیں کرتا۔ نبی ان حالات میں سب سے پہلے لوگوں کے دلوں کو حق و صداقت کے لیے گرماتا ہے، اخلاقی لحاظ سے اُن کی اصلاح کرتا ہے اور اگر لوگ اُس کے اس مقدس پروگرام میں مزاحم ہوں تو وہ پھر قوت و طاقت کے ساتھ اُن کو اپنے راستے سے ہٹاتا ہے۔ (باقی)

---

[1] ابن تیمیہ: النبوات ص ۱۷۲

[2] ایضاً ص ۱۷۳

رسائل و مسائل

اجتہاد اور اُس کے تقاضے

سوال:- کیا "اجتہاد" کے اس دروازے کو جسے صدیوں پیشتر بند کر دیا گیا تھا، آج کھولنے کی شدید ضرورت نہیں ہے؟ اور وہ اجتہادی اصول جو آج سے ہزار سال قبل بنائے گئے تھے کیا ان کو بڑی سختی سے آج بیسویں صدی کے مسائل پر بھی نافذ کیا جائے گا؟ حکومت اس صورتِ حال سے کس طرح نپٹے گی جبکہ ہر طبقۂ فکر یعنی (SUB- SECTS) کے پیرو اپنے ائمہ کے اجتہادی احکام کو بدلنے کے خلاف ہیں اور نہایت شدومد سے آج کے مسائل کے لیے بھی انہی کی تشریح و توضیح کر کے فیصلے کرنے کے حق میں ہیں؟ اگر ہر مکتبِ فکر کے علماء کو اکثریت آراء سے اجتماعی طور پر "اجماع" کے لیے مامور کیا جائے تو کیا جو "اجتہاد" اس طرح کیا گیا ہو وہ تمام مسلمانوں کے لیے قابلِ قبول ہو گا؟ کیا حکومت کو اس پر سختی سے عمل پیرا ہونے پر مجبور کیا جا سکے گا؟ خلاف ورزی اور مخالفت و نکتہ چینی کہاں تک برداشت ہو سکتی ہے؟ کیا حضرت علیؓ، جعفر صادقؒ و شیعہ ائمہ کا اجتہاد اور قوانین جو نہایت مناسب ہیں، تمام مسلمانوں کے لیے اسلامی حکومت نافذ کر سکتی ہے؟

جواب: یہ سوال بہت سے اصولی سوالات پر مشتمل ہے۔ میں اس کے ایک ایک جزو کا جواب نمبروار دوں گا۔

الف۔ اجتہاد کا دروازہ کھولنے سے کسی ایسے شخص کو انکار نہیں ہو سکتا جو زمانے کے بدلتے ہوئے حالات میں ایک اسلامی نظام کو چلانے کے لیے اجتہاد کی اہمیت و ضرورت

اچھی طرح سمجھتا ہو۔ لیکن اجتہاد کا دروازہ کھولنا جتنا ضروری ہے اتنا ہی احتیاط کا متقاضی بھی ہے۔ اجتہاد کرنا ان لوگوں کا کام نہیں ہے جو ترجموں کی مدد سے قرآن پڑھتے ہوں۔ حدیث کے پورے ذخیرے سے نہ صرف یہ کہ ناواقف ہوں بلکہ اس کو دفترِ بے معنی سمجھ کر نظر انداز کر دیتے ہوں۔ پچھلی تیرہ صدیوں میں فقہائے اسلام نے اسلامی قانون پر جتنا کام کیا ہے اس سے سرسری واقفیت بھی نہ رکھتے ہوں اور اس کو بھی فضول سمجھ کر پھینک دیں۔ پھر اس پر مزید یہ کہ مغربی نظریات و اقدار کو لے کر ان کی روشنی میں قرآن کی تاویلیں کرنا شروع کر دیں۔ اس طرح کے لوگ اگر اجتہاد کریں گے تو اسلام کو مسخ کر کے رکھ دیں گے اور مسلمان، جب تک اسلامی شعور کی رمق بھی ان کے اندر موجود ہے، ایسے لوگوں کے اجتہاد کو ہرگز ضمیر کے اطمینان کے ساتھ قبول نہ کریں گے۔ اس طرح کے اجتہاد سے جو قانون بھی بنایا جائے گا وہ صرف ڈنڈے کے زور سے ہی قوم پر مسلط کیا جاسکے گا اور ڈنڈے کے ساتھ ہی وہ رخصت ہو جائے گا۔ قوم کا ضمیر اس کو اس طرح اُگل کر پھینک دیگا جس طرح انسان کا معدہ نگلی ہوئی مکھی کو اُگل کر پھینک دیتا ہے۔ مسلمان اگر اطمینان کے ساتھ کسی اجتہاد کو قبول کر سکتے ہیں تو وہ صرف ایسے لوگوں کا اجتہاد ہے جن کے علمِ دین اور خدا ترسی اور احتیاط پر ان کو اطمینان اور بھروسہ ہو اور جن کے متعلق وہ یہ جانتے ہوں کہ یہ لوگ غیر اسلامی نظریات و تصورات کو اسلام میں نہیں ٹھونسیں گے۔

ب۔ جو اجتہادی اصول آج سے ہزار سال پہلے بنائے گئے تھے وہ صرف اس لیے رد کر دینے کے قابل نہیں ہیں کہ وہ ہزار سال پرانے ہیں۔ معقولیت کے ساتھ جائزہ لے کر دیکھیے کہ وہ اصول تھے کیا اور اس بیسویں صدی میں ان کے سوا اور کچھ اصول ہو بھی سکتے ہیں یا نہیں؟ ان میں سے پہلا اصول یہ تھا کہ آدمی اُس زبان کو اور اُس کے قواعد اور محاوروں اور ادبی نزاکتوں کو اچھی طرح سمجھتا ہو جس میں قرآن نازل ہوا ہے۔ بتائیے کیا یہ اصول غلط ہے؟ انگریزی زبان میں قانون کی جو کتابیں لکھی گئی ہیں کیا ان کی تعبیر کا حق کسی ایسے شخص کو دیا جاسکتا ہے جو انگریزی زبان کی ایسی ہی واقفیت نہ رکھتا ہو؟ وہاں تو ایک کاما (COMMA)

کے اِدھر سے اُدھر ہو جانے سے معنی میں عظیم فرق پیدا ہو جاتا ہے حتیٰ کہ بسا اوقات ایک کاما کی تبدیلی کے لیے پارلیمنٹ کو ایک قانون (A C T) پاس کرنا پڑتا ہے۔ مگر یہاں یہ مطالبہ ہے کہ قرآن کی وہ لوگ تعبیر کریں گے جو ترجموں کی مدد سے قرآن سمجھتے ہوں اور ترجمے بھی وہ جو انگریزی زبان میں ہیں۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ آدمی نے قرآن مجید کا اور اُن حالات کا جن میں قرآن مجید نازل ہوا ہے گہرا اور وسیع مطالعہ کیا ہو۔ کیا اس اصول میں کوئی غلطی ہے؟ کیا موجودہ قوانین کی تعبیر کا حق کسی ایسے شخص کو دیا جا سکتا ہے جس نے قانون کی کسی کتاب کا محض سرسری مطالعہ کر لیا ہو، یا اس کا محض ترجمہ پڑھ لیا ہو؟ تیسرا اصول یہ ہے کہ آدمی اُس عمل درآمد سے اچھی طرح واقف ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کے دَور میں اسلامی قوانین پر ہوا ہے۔ ظاہر بات ہے کہ قرآن خلا میں سفر کرتا ہوا براہِ راست ہمارے پاس نہیں پہنچ گیا ہے۔ اس کو خدا کی طرف سے ایک نبی لایا تھا۔ اس نبی نے اس کی بنیاد پر افراد تیار کیے تھے۔ معاشرہ بنایا تھا، ایک ریاست قائم کی تھی، ہزارہا آدمیوں کو اس کی تعلیم دی تھی اور اس کے مطابق کام کرنے کی تربیت دی تھی۔ اِن ساری چیزوں کو آخر کیسے نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ ان کا جو ریکارڈ موجود ہے اس کی طرف سے آنکھیں بند کر کے صرف قرآن کے الفاظ سے احکام نکالنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے۔ چوتھا اصول یہ ہے کہ آدمی اسلامی قانون کی پچھلی تاریخ سے واقف ہو۔ وہ یہ جانے کہ یہ قانون کس طرح ارتقاء کرتا ہوا آج ہم تک پہنچا ہے۔ پچھلی تیرہ صدیوں میں صدی بہ صدی اس پر کیا کام ہوا ہے اور مختلف زمانوں میں وقت کے حالات پر قرآن اور سنت کے احکام کو منطبق کرنے کے لیے کیا کیا طریقے اختیار کیے گئے ہیں اور تفصیلاً کیا احکام مرتب کیے جاتے رہے ہیں۔ اس تاریخ اور اس کام سے واقف ہوئے بغیر اجتہاد کر کے ہم اسلامی قانون کے ارتقاء کا تسلسل (CONTINUITY) آخر کس طرح برقرار رکھ سکتے ہیں۔ ایک نسل اگر یہ طے کر لے کہ پچھلی نسلوں کے کیے ہوئے سارے کاموں کو چھوڑ دے گی اور نئے سرے سے اپنی عمارت بنائے گی تو ایسا ہی احمقانہ فیصلہ ہمارے

بعد آنے والی نسلیں بھی کر سکتی ہیں۔ ایک دانشمند قوم اپنے اسلاف کے کیے ہوئے کام کو برباد نہیں کرتی بلکہ جو کچھ انہوں نے کیا ہے اس کو لے کر آگے وہ کام کرتی ہے جو انہوں نے نہیں کیا اور اس طرح مسلسل ترقی جاری رہتی ہے۔ پانچواں اصول یہ ہے کہ آدمی ایمانداری کے ساتھ اسلامی اقدار اور طرزِ فکر اور خدا اور رسول کے احکام کی صحت کا معتقد ہو اور رہنمائی کے لیے اسلام سے باہر نہ دیکھے بلکہ اسلام کے اندر ہی رہنمائی حاصل کرے۔ یہ شرط ایسی ہے جو دنیا کا ہر قانون اپنے اندر اجتہاد کرنے کے لیے لازمی طور پر لگائے گا۔ درحقیقت اجتہاد کے یہی پانچ اصول ہیں۔ اگر کوئی صاحب معقول دلیل سے اس بیسویں صدی کے لیے کچھ اور اصول تجویز کر سکیں تو ہم ان کے ممنونِ احسان ہوں گے۔

ج۔ مسلمانوں میں فرقوں کے جتنے اختلافات ہیں ان کے بارے میں پہلے ہی پاکستان کے علماء اس بات پر اتفاق کر چکے ہیں کہ جہاں تک پرسنل لا کا تعلق ہے ہر فرقے پر وہی احکام نافذ ہوں گے جو اس فرقے کے نزدیک مسلّم ہیں اور جہاں تک ملکی قوانین کا تعلق ہے وہ اکثریت کے مسلک کے مطابق ہوں گے۔ کیا اس کے بعد وہ مشکلات باقی رہتی ہیں جن کا حوالہ دیا جاتا ہے؟ اگر مجلس قانون ساز میں ہمارے نمائندے احتیاط کے ساتھ اس اصول پر عمل کریں تو فرقہ وارانہ اختلافات آہستہ آہستہ کم ہوتے چلے جائیں گے اور ہمارے قوانین کا انعقاد بڑی اچھی طرح ہو سکے گا۔

د۔ فقہ جعفری اور شیعہ علماء کا اجتہاد اُسی ملک میں نافذ کیا جا سکتا ہے جہاں شیعہ فرقے کی اکثریت ہو، چنانچہ ایران میں وہ نافذ ہے۔ لیکن پاکستان میں وہ شیعوں کے پرسنل لا کی حیثیت سے ہی رہ سکتا ہے، سُنّی اکثریت پر اس کو نافذ کرنے کی کیسے کوشش کی جا سکتی ہے؟

مسئلہ اجتہاد میں الفاظ اور رُوح کی حیثیت

سوال۔ کیا "اجتہاد" جو کیا جائیگا وہ قرآن و حدیث اور سابقہ اجتہادی احکام و قوانین جو خلفائے راشدین کے عہد میں نافذ کیے گئے تھے ان کے محض الفاظ پر ہی زور دے کر عمل کیا جائے گا یا آیت و حدیث کی صحیح اسپرٹ کو مدِنظر رکھ کر کن، اور کب اور کونسے حالات و ماحول و رجحان کے تحت وہ جاری ہوں؟ آج موجودہ قانونی دفعات میں بھی الفاظ (WORDING OF THE SECTION) کی بندش جتنی اہمیت رکھتی ہے اس سے زیادہ دیباچہ قانون (PREAMBLE) اہمیت رکھتا ہے جس کی روشنی میں آئین و قانون کی دفعات تک کالعدم قرار دے دی جاتی ہیں۔ فرض کیجیے جیسا کہ مسلمان روزہ طلوع آفتاب سے غروب آفتاب تک رکھتے ہیں، لیکن نماز و روزہ کے لیے اوقات کا تعین قطبین (POLLABS) پر رہنے والے مسلمانوں کے لیے کیا ہو گا جہاں مہینوں لمبی راتیں اور دن ہوتے ہیں؟ اور فرض کیجیے کہ کسی خطہ میں قربانی کے لیے گائے، بیل، اونٹ، بھیڑ، بکری، دنبہ وغیرہ دستیاب نہ ہوتے ہوں اور مثلاً وہاں صرف سؤر، خرگوش، مچھلی، گینڈے، ہاتھی اور کتے وغیرہ موجود ہوں یا کچھ نہ ہو، تو وہاں قربانی کی کیا صورت ہو گی؟ کیا قربانی کی صحیح اسپرٹ اور اصل جذبے کے تحت جانور جتنی مالیت رقم کی صورت میں حکومت وقت کے بیت المال میں اگر جمع کر دی جائے یا قوم کی فلاح و بہبود پر خرچ کر دی جائے تو کیا شریعت اس پر اکتفا کرے گی؟

جواب۔ اجتہاد کے لیے الفاظ اور اسپرٹ دونوں ہی کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے لیکن اسپرٹ کا مسئلہ خاصا پیچیدہ ہے۔ اگر اسپرٹ سے مراد وہ چیز ہے جو بحیثیتِ مجموعی قرآن کی

تعلیمات، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل، خلفائے راشدین کے عمل اور بحیثیت مجموعی فقہائے امت کے فہم سے ظاہر ہوتی ہے، تو بلاشبہ یہ اسپرٹ ملحوظ رکھنے کے قابل ہے اور اسے نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اگر الفاظ قرآن اور سنت سے لیے جائیں اور اسپرٹ کہیں اور سے لائی جائے تو یہ سخت قابلِ اعتراض چیز ہے اور ایسی اسپرٹ کو ملحوظ رکھنے کے معنی یہ ہیں کہ ہم خدا اور رسول کا نام لے کر ان سے بغاوت کرنا چاہتے ہیں۔

قطبین کے متعلق روزہ اور نماز کے معاملہ میں ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ قرآن اور حدیث کی رُو سے اصل مقصود خدا کی عبادت ہے یا ان دونوں عبادتوں کو اُن خاص اوقات کے اندر ادا کرنا جن کی علامات قرآن اور سنت میں بتائی گئی ہیں؟ تمام دنیا کا یہ مسلّم قاعدہ ہے کہ کسی حکم سے جو اصل مقصود ہو وہ زیادہ اہمیت رکھتا ہے اور اگر اس حکم کے متعلقات میں سے کوئی چیز ایسی آ جائے جس کی پابندی کرنے کے ساتھ حکم کے مقصد کو پورا نہ کیا جا سکتا ہو تو مقصد میں ترمیم کرنے کے بجائے اُن متعلقات میں ترمیم کی جائے گی۔ اب یہ ظاہر بات ہے کہ قرآن مجید اور سنت کی رُو سے نماز ادا کرنا اور روزہ رکھنا اصل مقصد ہے اور جو اوقات ان عبادتوں کے لیے مقرر کیے گئے ہیں وہ زمین کی بہت بڑی آبادی کی سہولت کو ملحوظ رکھ کر مقرر کیے گئے ہیں۔ زمین کی آبادی کا بہت بڑا حصہ اُن علاقوں میں آباد ہے جہاں رات دن کا الٹ پھیر چوبیس گھنٹوں میں ہو جاتا ہے۔ اور ان علاقوں میں چونکہ اکثریت کے پاس ہر وقت گھڑی نہیں رہ سکتی اس لیے ان کی سہولت کو مدنظر رکھ کر اوقاتِ عبادت کے لیے وہ علامات بیان کی گئی ہیں جو اُفق پر یا آسمان پر ظاہر ہونے والی ہیں تاکہ ہر انسان اپنی عبادت کے اوقات بآسانی معلوم کر سکے۔ قطبین پر انسانی آبادی کا بہت چھوٹا حصہ آباد ہے۔ اس آبادی کو نماز اور روزے کے احکام پر عمل کرنے کے لیے اپنے حالات کے لحاظ سے اوقاتِ مقررہ میں مناسب ترمیمیں کرنی ہوں گی کیونکہ ان اوقات کی پابندی اور عبادت کی ادائیگی دونوں ایک ساتھ نہیں ہو سکتیں۔ ظاہر ہے کہ عبادت کے حکم کو اوقات کے حکم پر قربان نہیں کیا جا سکتا۔

قربانی کے حکم پر عمل کرنے کیلئے صرف دو اصول مدِ نظر رکھنے ہونگے ایک تو یہ کہ جانور وہ ہو جو اسلام میں حرام نہیں کیا گیا ہے دوسرے یہ کہ جانور وہ ہو جو کسی آبادی میں مویشی (CATTLE) کی حیثیت سے استعمال ہوتا ہو۔ اس طرح قربانی کے حکم پر دنیا کی ہر آبادی میں عمل کیا جا سکتا ہے۔ قربانی بہرحال جانور ہی کی ہونی چاہیے اس کے بدلے میں کوئی مالی انفاق کی شکل اختیار نہیں کی جا سکتی۔ میں اس موضوع پر تفصیلی بحث اپنے رسالے "مسئلہ قربانی" میں کر چکا ہوں۔

زکوٰۃ اور ٹیکس میں فرق

سوال۔ موجودہ آزاد تمدنی دور میں بھی کیا غربا و مساکین کے لیے امراء و رؤسا سے زکوٰۃ فنڈ جبراً وصول کیا جانا مناسب ہو گا جبکہ وہ دیگر کئی ٹیکسوں کے علاوہ انکم ٹیکس بھی ادا کرتے ہوں؟

جواب۔ زکوٰۃ کے متعلق پہلی بات یہ سمجھ لینی چاہیے کہ یہ ٹیکس نہیں ہے بلکہ ایک عبادت اور رکن اسلام ہے جس طرح نماز، روزہ اور حج ارکانِ اسلام ہیں جس شخص نے بھی کبھی قرآن مجید کو آنکھیں کھول کر پڑھا ہے وہ دیکھ سکتا ہے کہ قرآن بالعموم نماز اور زکوٰۃ کا ایک ساتھ ذکر کرتا ہے اور اسے اس دین کا ایک رکن قرار دیتا ہے جو ہر زمانے میں انبیاء کرام کا دین رہا ہے۔ اس لیے اس کو ٹیکس سمجھنا اور ٹیکس کی طرح اس سے معاملہ کرنا پہلی بنیادی غلطی ہے۔ ایک اسلامی حکومت جس طرح اپنے ملازموں سے دفتری کام اور دوسری خدمات لیکر یہ نہیں کہہ سکتی کہ اب نماز کی ضرورت باقی نہیں کیونکہ انہوں نے سرکاری ڈیوٹی دیدی ہے، اسی طرح وہ لوگوں سے ٹیکس لیکر یہ نہیں کہہ سکتی کہ اب زکوٰۃ کی ضرورت باقی نہیں کیونکہ ٹیکس لے لیا گیا ہے۔ اسلامی حکومت کو اپنے نظام الاوقات لازماً اس طرح مقرر کرنے ہوں گے تاکہ اس کے ملازمین نماز وقت پر ادا کر سکیں اسی طرح اس کو اپنے ٹیکسیشن کے نظام میں زکوٰۃ کی جگہ نکالنے کے لیے مناسب ترمیمات کرنی ہونگی۔

اس کے علاوہ یہ بات بھی سمجھ لینی چاہیے کہ حکومت کے موجودہ ٹیکسوں میں کوئی ٹیکس ان مقاصد کے لیے اس طرح استعمال نہیں ہوتا ہے جن کے لیے قرآن میں زکوٰۃ فرض کی گئی ہے اور جس طرح اس کے تقسیم کرنے کا حکم ہے۔

مطبوعات

امام احمد بن حنبلؒ | تالیف: جناب ابو زہرہ صاحب پروفیسر آف اسلامک لا فاہرہ یونیورسٹی، مصر۔ مترجم: مولانا عمر فاروق صاحب ایم۔ اے۔ ناشر: اسلامی پبلشنگ کمپنی، اندرون لوہاری دروازہ، لاہور۔ قیمت ۹ روپے۔ صفحات ۵۰۶۔

مصر کے نامور عالم جناب ابو زہرہ کی اس فاضلانہ تصنیف کا ذکر ہم گزشتہ ترجمان القرآن میں کر چکے ہیں۔ وہ ترجمہ جناب رئیس احمد جعفری نے کیا ہے اور زیر تبصرہ کتاب کا ترجمہ مولانا عمر فاروق کی فکری کاوش کا نتیجہ ہے۔ کتاب کے ناشر جناب عبدالحمید نظامی صاحب نے حرفِ آغاز میں اس بات کا ذکر کیا ہے کہ چونکہ رئیس احمد صاحب کے ترجمے میں بہت سے حصے حذف کر دیئے گئے تھے اس لیے انہوں نے کتاب کے مکمل ترجمہ کو شائع کرنے کا ارادہ کیا۔ یہ مقصد بڑا نیک ہے۔ ہم اس بات کے قائل ہیں کہ کوئی انسانی کوشش بھی ہر لحاظ سے مکمل اور مبرّا عن الخطا نہیں ہو سکتی۔ ہر کام میں کچھ نہ کچھ اسقام رہ جاتے ہیں جن کو بعد میں آنے والے دوسرے لوگ دُور کرتے ہیں۔ اس لیے اصلاح کی گنجائش ہر وقت باقی رہتی ہے۔ یہی حال اس ترجمہ کا بھی ہے۔ مولانا عمر فاروق صاحب کی کوشش سے یقیناً وہ بہت سی خامیاں دُور ہو گئی ہیں جو پہلے ترجمے میں موجود تھیں البتہ سابقہ ترجمہ پر تعلیقات و حواشی کا ذکر جس انداز سے کیا گیا ہے ہم اس سے متفق نہیں۔ مولانا عطاء اللہ بھوجیانی صاحب کو ہم اچھی طرح جانتے ہیں، اُن سے کسی معاملہ میں سہو ہو سکتا ہے اور اُن کی آراء سے اختلاف بھی کیا جا سکتا ہے لیکن اُن کے متعلق یہ کہنا کہ تعلیقات لکھنے میں ان کا مقصد فاضل مصنف کو اُن کے علمی مرتبے سے گرانا تھا، یہ صحیح معلوم نہیں ہوتا۔

کتاب کے شروع میں مولانا ابوالکلام آزادؒ کا حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے متعلق ایک قابلِ قدر مضمون بھی بطور تعارف درج کر دیا گیا ہے۔ کتاب کا معیار کتابت و طباعت عمدہ ہے۔

پردہ

- سوسائٹی میں عورت کا صحیح مقام کیا ہے؟
- آزادانہ اختلاط مرد و زن کے نتائج کیا ہیں؟
- ایک صالح معاشرہ کی تعمیر میں پردہ کی کیا اہمیت ہے؟
- پردہ کے بارے میں صحیح اسلامی احکامات اور ان کے حدود؟
- مغرب میں ترکِ پردہ سے پیدا شدہ مسائل اور نقصانات؟
- عورت اور مرد کے دائرہ کار کا تعین؟

ان اہم موضوعات پر

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی

کے قلم سے ایک تحقیقی اور معرکۃ الآرا کتاب

انفرادی اور اجتماعی زندگی کو پاکیزہ بنانے کے لیے ایک بیش قیمت مرقع

ہر خاندان کی ایک ضرورت

خوشنما سرورق، ضخامت ۳۴۰ صفحات ★ نفیس کتابت و طباعت — قسم اعلیٰ ۵/۵۰ — سستا ایڈیشن ۳/۵۰

اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ، ۱۳-ای شاہ عالم مارکیٹ لاہور